

الشخصانية الواقعية عند محمد عزيز الحبابي

دراسة تحليلية ونقدية



2024

تأليف: محمد اليعقابي




المركز الديمقراطي العربي

الشخصانية الواقعية عند محمد عزيز الحبابي
دراسة تحليلية ونقدية






Democratic Arabic Center
For Strategic, Political & Economic Studies

Le personnalisme réalistechez

Mohamed Aziz Lahbabi

DEMOCRATIC ARABIC CENTER
Germany: Berlin 10315 Gensinger- Str. 112
http://democraticac.de
TEL: 0049-CODE
030-89005468/030-898999419/030-57348845
MOBILTELEFON: 00491742742787l7




ISBN 978-3-68929-018-4


النـــــــــاشـــــــر :

المركز الديمقراطي العربي

للدراسات الاستراتيجية والسياسية والاقتصادية

ألمانيا/برلين

Democratic Arab Center

For Strategic, Political & Economic Studies

Berlin / Germany

المركز الديمقراطي العربي للدراسات الاستراتيجية والسياسية والاقتصادية ألمانيا/برلين

البريدالإلكتروني book@democraticac.d





كتاب : الشخصانية الواقعية عند محمد عزيز الحبابي

دراسة تحليلية ونقدية

تأليف : محمد اليعقابي

رئيس المركز الديمقراطي العربي: أ. عمار شرعان

مدير النشر: د.أحمد بوهكو المركز العربي الديمقراطي برلين ألمانيا

رئيسة اللجنة العلمية : الدكتورة ربيعة تمار المركز الديمقراطي العربي

الرقم الدولي المعياري ISBN 978-3-68929-018-4

الطبعة الأولى 2024 م



الشخصانية الواقعية عند محمد عزيز الحبابي

دراسة تحليلية ونقدية

من إعداد

محمد اليعقابي

Le personnalisme réaliste chez Mohamed Aziz Lahbabi

Mohamed EL YAAKABI

فهرس

مقدمة

يعد الحبابي[1] رائد التأليف الفلسفي المعاصر في المغرب، وهو أول مغربي يحصل على دكتوراة الدولة في الفلسفة؛ كما أنه مع **روني حبشي** (1915-2003) أحد ممثلي المذهب الشخصاني في العالم العربي.[2]

وفي البداية تجدر الإشارة إلى كون المؤلفات الفلسفية، بالمعنى الحصري للكلمة، التي ألفها الحبابي قليلة، فهي لا تتعدى ثلاثة كتب، إثنان منها أطروحتان جامعيتان: الأولى لنيل شهادة دكتوراة السلك الثالث وهي: **حرية أم تحرر؟**؛ والثانية لنيل دكتورة الدولة وهي ***من الكائن إلى الشخص؛*** أما الكتاب الثالث فهو ***الشخصانية الإسلامية.*** وفي الكتابين الأخيرين يجد القارئ مجمل ما كتبه الحبابي في موضوع الشخصانية.

أما اسم **"الشخصانية الواقعية"** الذي أطلقه على فلسفته، فإن المنعوت (**الشخصانية**) في هذه التسمية يدل على الاتجاه الذي ينتمي إليه، أما النعت (**الواقعية**) فإنه يحيل إلى إسهامه الشخصي؛ وهو يهدف بواسطة التصحيح الواقعي للشخصانية إلى فتح أفقها الذي كان مطوقا باخروية eschatologie مسيحية عند **إمانويل مونيي** (1905-1950) **وجون لاكروا** (1900-1986)[3]. والجدير بالذكر هنا أن الحبابي لا يذكر **جاك ماريتان** Jacques Maritain (1882-1973)، وقد كان عليه أن يذكره بصفته من أعلام الفلسفة الشخصانية، ولكونه أبرز من عبر عن الأخروية المسيحية. وهذا التجاهل أضطرنا إلى العودة إلى تخصيص قسم لجاك ماريتان اعدنا فيه تناول عدة قضايا (كتعريف الشخصانية والمنهج...) سبق لنا التطرق لها.

وهذا الاختيار للشخصانية **يبدو فريدا** في عصر كانت فيه النزعة السائدة لدى كثير من المفكرين العرب تتميز بالميل إلى اقتباس الفلسفات الليبرالية أو المادية أو الوضعية، لأنه كان يبدو أن العالم العربي الإسلامي في غنى عن استيراد الفلسفات الروحية.

وقد وجهت هذه الدراسة – التي تطلبت إعادة قراءة المراجع الكبرى للفلسفات التي تناولها الحبابي بالبحث والنقد، وهي أساسا البرغسونية والشخصانية - الأسئلة التالية:

- ما هي إشكالية الحبابي؟
- ما هي المفاهيم الجديدة التي أتى بها ومدى مطابقتها لمبادئ الشخصانية؟
- ما هو مفهومه للواقعية؟

---

[1] ولد بفاس سنة 1922 وتوفي بالرباط سنة 1993

[2] أنجزت هذا البحث في بداية التسعينات من القرن الماضي، وهو في الأصل مكتوب بالفرنسية لأنه كان فصلا في مشروع أطروحة حول الفكر المغاربي المعاصر كنت أريد تقديمه لجامعة فرنسية. ولهذا فإن جل المراجع التي ذكرتها هي تلك التي قرأتها في تلك الفترة. أما المراجع الأحدث التي ذكرتها، ومنها النسخ العربية لكتب الحبابي، فهي تحيل إلى إضافات لاحقة. كما أني اضطررت عند تعريبي لهذا البحث لنقل بعض الاستشهادات (من" فصل المقال" و "المقدمة"...) من نسخ الكترونية لأنه تعذر علي الرجوع إلى النسخ الورقية التي اطلعت عليها آنذاك، وهذا ما يفسر عدم ذكر رقم الصفحة.

[3] M. A. Lahbabi***, De l'être à la personne***, SNED, Alger 1974, pp. 344-345

هذا الكتاب عنده مقابل في العربية يحمل العنوان ذاته: " ***من الكائن إلى الشخص***"، يقول بشأنه الحبابي في "ثبت المصطلحات" (ص 149): "هذه الدراسات حول الشخصانية الواقعية يمكن اعتبارها تعريبا بتصرف أي مكيفا ومزيدا لكتابنا"

« De l'être à la personne »

- ما موقعه في تاريخ الفلسفة العربية الإسلامية؟
- ما سبب هامشية الشخصانية في الفكر العربي المعاصر؟

ما هي الشخصانية؟

الشخصانية، وكما يدل على ذلك اسمها، **مشتقة من "شخص" personne.** وإذا أردنا البحث عن مصدر هذا الاشتقاق، فإن **إمانويل مونيي** يعطينا، في بداية كتابه "الشخصانية" ***Le personnalisme***، مفاتيح للصعود إلى البوادر الأولى للمذهب الشخصاني. فأول فقرة في المقدمة تقول: " كلمة "شخصانية" لم يتم تداولها إلا حديثا. وقد استعملت سنة 1903 من قبل **رونوفيي** Renouvier لتسمية فلسفته، ليطالها الإهمال بعده. كما استعملها عدة مفكرين أمريكيين بعد والت ويتمان Walt Whitmans في كتابه Democratic vistas (1867). ثم ظهرت من جديد في فرنسا حوالي 1930 لتعين، في مناخ مغاير، الأبحاث الأولى **لمجلة "الروح"** Esprit ولبعض الجماعات المجاورة (نظام جديد Ordre nouveau، الخ.) حول الأزمة السياسية والروحية التي انفجرت آنذاك في أوروبا"[1].

يقول **رونوفيي** (1815-1903): "[...] إن مصطلح ***شخصانية،*** أو نظرية الشخص، تضع على عاتقنا مهمة البرهنة، بعلل منطقية ثم أخلاقية، بأن معرفة الشخص بصفته شعورا وإرادة هي أساس كل معرفة بشرية"[2]. ويزيد قائلا: "أن الشخصانية هي الإسم الحقيقي الذي يلائم النظرية التي سميت إلى حد الآن بالنقدية الجديدة néocriticisme"[3]. غير أن رونوفيي لم يستعمل هذه الكلمة فحسب، بل نجد عنده كل ملامح الفلسفة الشخصانية ببعدها الروحي (وهذا لم يمنعه من الدفاع عن العَلمانية) والإنسي والتزامها السياسي (نظرا لقربه السياسي مع اشتراكيي القرن التاسع عشر). وهو بصفته أحد ممثلي "النقدية الجديدة" – المسماة أيضا ب "الكانطية الجديدة" – **يربط الاتصال مع إمانويل كانط** (1724-1804)، وإن كان هذا الارتباط لا يعني أن كانط هو المؤسس الفعلي للشخصانية، كما يدعي ذلك محرر مقال **"شخصانية" "Personnalisme"** على ويكيبيديا[4]، وذلك لأن "فلسفة كانط [في نظر رونوفيي] موجهة في غالبيتها في اتجاه نفي مبدأ الشخص. واضعة محل الجواهر القديمة anciennes substances كائنات في ذاتها noumènes غير قابلة للمعرفة؛ وواضعة فوقها اللامحدد الخالص le pur inconditionné كواقع أسمى، وهي بذلك أنزلت كل ما هو ظواهر إلى وقائع تجريبية لا تتميز عن الأوهام، بما فيها الشخص الحقيقي الذي تتميز أضرب وجوده بكونها ظاهرية ونسبية"[5]. ورغم أن الكانطية الجديدة تحمل اسم كانط إلا أنها تختلف عنه في مسائل جوهرية[6].

---

[1] Emmanuel Mounier, ***Le personnalisme,*** PUF 13è éd. 1978, p. 3
[2] Charles Renouvier, ***Le personnalisme*** (suivi d'une étude sur la perception externe et sur la force), Félix Alcan, Paris 1903, préface p. I
[3] Ibid, p. IV

[5] Ibid, p. V
[6] يختلف رونوفيي عن كانط بكونه يرفض التمييز بين الشيء في ذاته والظواهر، ويعتبر المقولات قوانين للظواهر وليس كقوانين يسقطها العقل عليها، ويعتبر مبدأ الهوية بأنه قانون الكون، ويحل مشكلة النقيضات بتغليب القضايا على نقيض القضايا.

لكن هذه الاعتراضات لا تعني أن الكانطية ليست مؤهلة لأن تكون رافدا من روافد الشخصانية، إذ من الممكن ربطها بالأخلاق الكانطية التي تحتمل تأويلا شخصانيا، خاصة وأنها تضع الإنسان كمصدر وغاية للأخلاق. والأخلاق عند كانط ليست مجرد قواعد صورية، بل لها أيضا بعد ديني يظهر جليا في الرسائل التي أجاب فيها على التساؤلات الدينية لمراسليه[1]، والتي ركز فيها على البعد الأخلاقي للدين الذي يتعارض مع التدين المتزلف الذي يحاول أن يرضِي الله لأسباب انتهازية، كما عبر عن ذلك في رده على إحدى الرسائل[2].

ومهما كان الجواب عن الجذور الفلسفية للشخصانية، فإن الأهم في نشأتها هو **مكوِّنها المسيحي**، فبعدها الديني هو الذي يميزها عن المذاهب الإنسية الأخرى.

وفيما يتعلق **بتعريف الشخص**، يقول مونيي: "كان من المنتظر أن تبدأ الشخصانية بتعريف الشخص، إلا أنه **لا يمكن ان نعرف إلا الأشياء الخارجة عن الإنسان** والتي بالإمكان وضعها تحت النظر. أما الشخص فليس شيئا، بل هو ما ليس قابلا للتعريف في كل إنسان"[3]. والشخص "هو الحاصل (أو الواقع) réalité الذي نعرفه ونصنعه في الوقت نفسه من الداخل. فهو حاضر في كل مكان لكنه ليس معطى في أي مكان".[4]

وعالم الشخص عند مونيي هو عالم الإنسان.[5]

ويعطينا الحبابي – من جهته - **نظرة تاريخية لتطور مصطلح "شخص"** وللمعاني الأساسية التي حُمِّل إياها عبر تاريخه الطويل، ابتداء من **personna اللاتينية** التي استعملت في ميدان المسرح (بمعنى قناع)؛ فهو حاضر في الفلسفة اليونانية من خلال القولة الشهيرة لسقراط: **"اعرف نفسك بنفسك"**، "فكان هذا الاتصال الثورة الشخصانية الأولى"؛ و عند الرومان نجده في مفهوم **الشخصية القانونية**؛ و في المسيحية وظف بمعنى **"جوهر فردي ذو طبيعة تمتاز بالعقل"**؛ وهو عند ليبنز **"مملكة الأفكار"**؛ و عند كانط ("كنت" كما يكتبه الحبابي) ارتبط ب "فكرتي **الواجب والاستقلال الذاتي** (اللتين تجعلان الفاعل غاية في عالم الغايات، عالم القوانين الأخلاقية)؛ وإن كان الحبابي وصم هذا النوع من "الشخصانية" عند (كنت) بكونها **"شخصانية شكلية، جافة**، لأنه (في نظر كنت) ليست لي كرامة شخصية إلا بالقدر الذي أكون جزءا من مجموعة من الناس، ما دام الكل يخضع لأمر قطعي واحد". ومع الثورة الفرنسية ارتبط مصطلح "شخص" **بمبادئ حقوق الإنسان**. ويدعي الحبابي أن الإسلام "قد تقدم ... أن أعلن عن هذا المبدأ، **فالقرآن يقر أن للشخص كرامة يجب صيانتها** وحرمة يحرم التنقيص منها: كل الناس متساوون، فيما بينهم، وأمام الله". ثم يأتي دور **هيجل** الذي يربط الشخص **بالدولة**، وهو ما يعارضه **كيركيجارد** "لأن الشخص ليس

G. Séailles, ***La philosophie de Ch. Renouvier****. Introduction à l'Étude du néo-criticisme*. **Ch. Renouvier,** *Le Personnalisme* **et** *Les Derniers Entretiens* Persée (site électronique), p. 573.

[1] Kant, ***Lettres sur la morale et la religion.*** Introduction, traduction, commentaire par Jean-Louis Bruch, éd. Aubier Montaigne, Paris 1969

[2] Ibid, p. 47

[3] Emmanuel Mounier, ***Le personnalisme,*** PUF, 13è édition 1978, p. 5

[4] ***Le personnalisme***, p. 6

[5] ***Le personnalisme***, p. 3

بفكر مطلق، ولا بجزء لا يتجزأ من الدولة التي يجب أن يضحى به لفائدتها، بل إن **الشخص وجود يشعر بنفسه في التأمل المنعزل،** وجها لوجه مع الله..."... إلا أن "كيركيجارد لا يستعمل كلمة "شخص" بكيفية صريحة للدلالة على ذلك الشيء الذي يريد أن يعطيه الرتبة الأولى. فقد ذكر، مرة واحدة، في كتابه "رسالة عن السخرية" لفظة "شخص" ولكنه، بعد مدة قصيرة، **استعاض عنها بكلمة "وجود".** فمع كيركيجارد إذن أصبحت **كلمة "شخص" مرادفة لكلمة "وجود"** إلى حد أنه يصعب علينا، أن ننعت، بتدقيق، بعض الاتجاهات الفلسفية المقتبسة من تأملات كيركيجارد: **لا ندري أهي "شخصانية"، أم "وجودية"...**[1]

وفيما يخص **رونوفيي** يقول الحبابي: **"يرجع الفضل، إلى رونوفيي في رد الفعل، ضد المكان الثانوي الذي خصص للشخص من قبل هيجل والوضعيين وأصحاب علم الاجتماع**، إذ شخصانية رونوفيي تريد أن تجعل من الشخص **المقولة العليا،** ومركز تصور العالم: "كل معرفة هي حدث من الشعور الذي يفترض ذاتا، نعني الشعور نفسه وموضوعا متصورا، وكل تصور هو، في الحقيقة، علاقة أو عدة علاقات منضوية تحت قانون". ومن ضمن المقولات التسع التي أعطاها رونوفيي توجد الشخصية. و"الشخصية نقطة التقاء المقولات، لأن المقولات قوانين تلف كل ما يعرفه الفرد، أو ما يستطيع أن يعرفه." "فالشخصية أو الشعور علاقة، وهذه العلاقة شرط وجود كل العلاقات الأخرى، التي تنضوي تحتها".[2]

وفيما يتعلق **بالشخصانية كفلسفة،** فهي **ترفض أن تعتبر نفسها مجرد تيار فلسفي ضمن التيارات الأخرى.** ويعبر **جون لاكروا** عن هذا الموقف قائلا:" الشخصانية ليست فلسفة ضمن الفلسفات الأخرى، بل إنها **القصد الجذري intention radicale للإنسانية"**[3]**.** قد يعبر هذا القول عن الادعاء الذي نصادفه عند بعض الفلسفات التي تدعي امتلاك الحقيقة المطلقة، لكنه على لسان لاكروا يهدف إلى **تحديد الغاية من كل تأمل فلسفي،** ألا وهي **خدمة الشخص البشري** بغض النظر عن اختلاف المشارب النظرية والعقدية. ويؤكد الحبابي نفسه هذا الوصف قائلا: "ليست الشخصانية منظومة فلسفية، ولكنها **مجموع انضواءات** ومواقف يتخذها المرء أمام عالم اليوم"[4].

وكان على الشخصانية أن ترد على الذين نعتوها بكونها **مجرد أيديولوجية،** نظرا لوزن الأحداث السياسية في نشأتها، ولأن ممثليها المرموقين – وعلى رأسهم مونيي – كان يرى في الفكر أداة لأنارة الممارسة السياسية وليس مجرد تأمل مترفع عن هموم الحاضر. إلا أنه من اليسير دفع هذه الحجة، لأن الإفلاس الشامل لكل الأنظمة المتنافسة فيما بين الحربين (ليبرالية، شيوعية، فاشية، ديموقراطية) ألقى بظلاله على المراجع الفكرية المؤسسة لها، فلم يبق هناك **مقياس للحقيقة غير كرامة الانسان (وهي مطلب أيديولوجي قبل كل شيء).** ففي رأي **مونيي تشمل الشخصانية "كل مذهب وكل حضارة تحض على أولوية الشخص البشري على الضرورات المادية والأجهزة الجماعية التي تدعم نموه".**

ولهذا انضوى تحت لواء الشخصانية كل الذين **"كانوا يبحثون عن طريقهم خارج الفاشية والشيوعية والعالم البورجوازي المنحط". وإن كان الانضواء تحت هذا الاسم قد يستعمل بشكل "كسول"**

---

[1] ***من الكائن إلى الشخص***، دار المعارف، القاهرة *1963*، ص 93-98

[2] (Charles Renouvier, ***Le personnalisme***, p. IV (؟) .
المرجع نفسه، ص 111 (الشاهد موجود في الصفحة 6 وليس الصفحة 4 في المرجع الأصلي)

[3] J. Lacroix**, *Le personnalisme comme anti-idéologie***, PUF, Paris 1972, p.7

[4] ***من الكائن إلى الشخص***، ص 122

أو "نَيّر"، والبعض قد يستعمله للتمويه على "فراغ" أو "تذبذب" incertitude فكرهم[1]. وما يميز الشخصانيين ضمن هؤلاء الذين كانوا يريدون بديلا عن الفاشية والشيوعية والليبرالية البورجوازية هو إيمانهم المسيحي.

كان التيار الشخصاني، وما زال، يعبر عن مواقفه من خلال مجلة **Esprit** (الروح) (يسميها الحبابي "الفكر") التي تأسست سنة 1932. ويقول **ميشيل وينوك** Michel Winock أن هذه المجلة **صدرت "عند ملتقى ثلاث أزمات**، تكاد تكون متزامنة، وهي: **أزمة مجتمع** صدمته الحرب والأزمة الاقتصادية، **وأزمة حركة عمالية** مزقتها البلشفية، **وأزمة تيار كاثوليكي** لم يجد له بعد موقعا في المشهد السياسي la cité، وأخيرا أزمة الديموقراطية الليبرالية المتمثلة في ميوعتها الأخلاقية وعدم استقرارها"[2]. ومن المفارقات أن مونيي، كالفاشيين، لا يرى في الإرادة الشعبية إلا أسطورة "تغذيها الديموقراطية الليبرالية، فالأغلبية الانتخابية لا تكفي لكون الأغلبيات لا تعرف أية غاية حقيقية"[3].

وقد خصص زيف ستينهيل Zeev Stenhell بحثا حول التيارات التي طعنت في الديموقراطية الليبراية في ثلاثينيات القرن الماضي، بين فيه **تطابق رؤى مونيي مع الحركة الفاشية** نظرا لاتفاقهما على ضرورة العمل على مواجهة الانحطاط الأخلاقي للغرب انطلاقا من تشخيص متماثل لأسباب هذا الانحطاط. والفاشية نفسها تستند إلى الروحانية والمثالية كوسائل لثورة شاملة، فهي لا تكتفي بالثورة السياسية بل تهدف إلى تغيير جذري للعقول والنفوس[4].

إلا أن تطابق بعض رؤى مونيي مع الفاشية لا يجعل منه رفيق درب لها، فقد **وجه نقدا لكل من النظامين النازي والشيوعي** نظرا لهيمنة الدولة في كلا النظامين على الحياة الثقافية بكاملها[5]. كما أنه أدان كل العقائد التي تجعل من البعد الروحي "مسألة شخصية"، أتعلق الأمر ب "المثالية البورجوازية" التي تخلت عن البعد الاجتماعي واستعاظت عنه بقانون الغاب lois d'airain، أو الفاشية التي أخضعت الحياة الشخصية ل" روحانية الدولة"، إلى المادية الماركسية التي لا تعترف بدور البعد الروحي في حياة الناس[6]. وقد خصص مونيي ثلاثة فصول في كتابه **"بيان في خدمة الشخصانية"** لنقد الأنظمة السالفة الذكر: أولها لنقد النظام البورجوازي تحت عنوان ""الحضارة البورجوازية والفردانية"؛ وثانيها لنقد الفاشية تحت عنوان "الحضارات الفاشية"؛ وثالثها لنقد الماركسية تحت عنوان "الإنسان الجديد الماركسي". وقد كتب هذه الفصول بمنطق "ما له وما عليه"، مع العلم أن كتاب مونيي هذا نشر سنة 1936، أي قبل الحرب العالمية الثانية التي أظهرت الوجه البشع للنازية والفاشية، وقبل أن تخرج إلى العلن فضائح النظام الستاليني.

---

[1] E. Mounier, ***Manifeste au service du personnalisme***, Fernand Aubier, Paris 1936, p.7
« Nous appelons personnaliste toute doctrine, toute civilisation affirmant le primat de la personne humaine sur les nécessités matérielles et sur les appareils collectifs qui soutiennent son développement. »

[2] M. Winock, ***Histoire politique de la revue « Esprit » 1930/1950***, Seuil 1975, p.9

[3] *Ibid*, p. 46

[4] Zeev Sternhell, ***Emmanuel Mounier et la contestation de la démocratie libérale dans la France des années trente,*** Revue française de science politique. Année 1984 34-6, pp. 1145-1146

[5] Emmanuel Mounier, ***Manifeste au service du personnalisme,*** *(*Un document produit en version numérique par Pierre Palpant) *p. 81.*
هامش مضاف حديثا مقتبس من نسخة الكترونية، وترقيم النص مختلف عن ترقيم النسخة السابقة

[6] *Ibid, p. 56*

وهذه الأولية التي تعطيها الشخصانية للعمل السياسي لها دلالتها. فقد كانت التيارات الروحانية تكتفي بموقف تأملي (بمعنى انها تكتفي بتأويل الكون عوض تغييره: حسب القولة الشهيرة لماركس)، ولهذا كانت تتهم بكونها رافدا من روافد إيديولوجيا الأنظمة المحافظة؛ إلا أن أزمة الإيديولوجيات التي سادت بين الحربين ساهمت في عودة الدين إلى الواجهة، وتخلص الروحي من الصورة التي جعلت منه إيديولوجيا مجتمع في طور الانقراض، وتحول إلى بنية تحتية[1]؛ بمعنى أن الدين والحياة الروحية، بصفة عامة، من الأسس التي ينبني عليها المجتمع وليست مجرد انعكاس للمحيط المادي وللعلاقات الاقتصادية، كما تدعي الماركسية وبعض المذاهب الوضعية. وهكذا تمكنت الشخصانية من إعادة الله إلى عالم الفلسفة من بابها الأوسع. وهذا العود يعبر عنه جون لاكروا قائلا:

"الله موجود لأنه يستحق الوجود، ولأن العالم بدونه لا دلالة له، ولأنني لست كافيا لكي أمنحها إياه. فالإيمان رفض للعبث"[2].

وقد استفادت الشخصانية من ظروف فكرية ملائمة جعلت مونيي، حسب وينوك، "لا يبدد قواه في الدفاع. فعيب الإيمان لا يكمن في تناقضه مع العلم بل في تواطئه مع العالم البورجوازي[3]. لقد كان مونيي واعيا بان **إعادة الاعتبار للمسيحية تكمن في فصل الكنيسة والمسيحية عن عالم مسيحي يحتضر**[4]، وتخليص الروحي من الروحانية[5]، (أي النزعات الدينية التي لا تهتم إلا بإشكاليات أخروية بعيدة عن انشغالات الناس) ومن الفوضى السائدة[6]، وفصل الثورة عن المادية[7] (أي أنه ليس من الضروري ان تكون ماديا لتكون ثوريا حقا). لقد كان هدف مونيي مواجهة التحدي النتشوي (من نيتشه)، لهذا كان يرى أنه يجب أن تعاش المسيحية بشكل بطولي وأن تتحول إلى ديانة الأقوياء والشعب. [8]

مما سبق يتبين لنا أن الشخصانية أعادت بناء الميدان الفكري، فاصلة بين عناصر جمعت بينها الأيديولوجية (المادية والتقدم والثورة، من جهة؛ والدين والمحافظة السياسية والاجتماعية، من جهة ثانية)، وجامعة لمواقف تبدو لأول وهلة متناقضة (الروحية والالتزام بالقضايا الدنيوية). والهدف هو الجمع بين التطلعات الروحية والتقدم المادي والحرية. لكنها ترفض أن ينظر إليها على أنها مجرد تركيب. فعلى المستوى الفلسفي تعد الشخصانية نفسها وارثة **لفلسفة الفاعل philosophie du sujet**، لكنها تريد إنزال هذه الفلسفة إلى العالم المادي والاجتماعي، فالشخصانية لم تواجه المثالية إلا لكي تضمن مكاسبها الدائمة[9]. **إن الشخصانية لا تنفي المحددات الواقعية للفكر، لكنها ترى أن التفكير يتعالى على هذه المحددات. كما أن المنهج الانعكاسي réflexif (أو التأملي) يجب أن يواجه تحدي النقد النتشوي والماركسي.[10]**

---

[1] ***Histoire politique***, p.43

[2] J. Lacroix, ***Marxisme, existentialisme, personnalisme,*** PUF, Paris 1971, p. 110

« Dieu existe parce qi'Il le mérite, parce que sans Lui le monde n'a pas

de sens et que je ne suffis pas à lui en donner. Croire c'est donc refuser l'absurde »

[3] Winock**, *Histoire politique*…** *op. cit.* p. 30

[4] *Ibid*, p. 38

[5] *Ibid,* p. 70

[6] *Ibid,* p. 71

[7] *Ibid,* p. 73

[8] *Ibid,* p. 31

[9] Lacroix, ***Marxisme***… op. cit. p. 76

[10] *Ibid.* p. 77

ويوضح مونيي أن الشخصانية ليست نسقا (أو منظومة système) [يتعلق الأمر بالفلسفات التي تبني نسقا فكريا انطلاقا من مسلمات أولية كالماركسية مثلا]، لكنها لا تتجنب التنسيق systématisation لأن الفكر يحتاج إلى نظام: مفاهيم، منطق، إطار موحِد؛ كما أنها ليست مجرد موقف attitude؛ بل هي فلسفة جوهرها التأكيد على **وجود شخص حر وخلاق**، ما يضع في قلب كل فلسفة مبدأ يمنعها من الانغلاق في نسق شامل ونهائي. فالشخصانية تعارض كل نسق فكري يعمل على منوال موزع آلي للحلول والتوجيهات، ويصير بذلك عائقا في طريق البحث، وملجأ للخائف وللذي ترهبه المحن والمخاطرة. كما أنه لا ينبغي لفكر جديد أن يتسرع في ربط حزمة المشكلات التي يطرحها. ولهذا **يرى مونيي أنه لا توجد شخصانية بل شخصانيات وينبغي احترام مقارباتها المختلفة**.[1]

إن الحرية والتعالي صفات للفكر وللشخص معا. وكما أن هناك تعالي للفكر إزاء محدداته، فالشخص كذلك لا يجوز أن يرد إلى صفاته الموضوعية فقط، نظرا لأن: "الشخص كائن روحاني من حيث أسلوب تواجده واستقلالية ذاته، وهو يتعهد هذا التواجد بفضل انتمائه إلى منظومة من القيم يستوعبها ويحياها بواسطة التزام مسؤول وتحول متواصل؛ وبهذا يوحِّد الشخص كل ما يمارسه في الحرية (أو عبرها)، ويُغني بواسطة أفعاله الخلاقة أصالة رسالته في الحياة".[2]

إن الشخص نقيض الفرد، لأن الفردانية تشتت الشخص في المادة، إنها ذاك الفيض الذي يغمرني من الأشياء والقوى والمؤثرات المتعددة والمبعثرة، والذي يجعلني أكذب على نفسي[3]. **والفردانية تمثل المرض البورجوازي**: "ففوضى حضارتنا وضيقها الروحي يبدوان في النموذج الإنساني الذي خلقته، ألا وهو البورجوازي، بصفته الوجه الأساس والنموذج المشترك الذي يريد الجميع تقليده، كما كان الأمر سابقا مع البطل والقديس. لكنه على عكس البطل والقديس، بصفتهما وجهان مثاليان من الكمال والتجاوز، فإن البورجوازي **نموذج إنساني مسطح، فقير ومنحط في مبدئه نفسه**. البطل والقديس نداء يمتد نحو الأعلى في ضوء الكائن، بينما البورجوازي سقوط بئيس نحو الأسفل في ظلمة الكسب والمادة. وضعف طبيعته تجعل منه داء un mal جذريا، داء تنفرد به الحضارة العصرية. وإذا كان الداء البورجوازي ينحدر تاريخيا من الطبقة البورجوازية [...]، إلا أنه أصاب اليوم المجتمع بكامله". "والداء البورجوازي داء جذري، لأنه ينبع من ماهية البورجوازي ومن مثاله الأسمى، أي الفردانية بصفتها "ميتافيزيقا العزلة الشاملة" métaphysique de la solitude intégrale والانفصال، و" انحطاطا للفرد قبل أن تكون عزلته"[4].

إن الشخصانية، على عكس الماركسية، **لا تعطي محتوى قبلي للمجتمع الشخصاني**، لأن نظام الشخص مكون من حركة مزدوجة، تبدو متناقضة ظاهريا لكنها في الواقع جدلية، وهذه الحركة تهدف إلى

---

[1] E. Mounier, ***Le personnalisme,*** PUF 13è éd. 1978, p. 4

[2] Mounier, ***Manifeste****… op. cit* . p. 63 (p. 38 version électronique)

« Une personne est un être spirituel constitué comme tel par une manière de subsistance et d'indépendance dans son être; elle entretient cette subsistance par son adhésion à une hiérarchie de valeurs librement adoptées, assimilées et vécues par un engagement responsable et une constante conversion; elle unifie ainsi toute son activité dans la liberté et développe par surcroît, à coups d'actes créateurs, la singularité de sa vocation. »

[3] *Ibid,* p. 65 (p. 40 version électronique)

[4] Jean Conilh, ***Emmanuel Mounier, sa vie, son œuvre,*** PUF, Paris 1966, pp. 30-31

تأكيد مطلقات des absolus شخصية تقاوم كل محاولة للرد réduction، وإلى بناء وحدة كونية لعالم الأشخاص. وهذه الوحدة ليست وحدة تماثل، لأن الشخص، بالتعريف، هو ما لا يمكن تكراره مرتين.[1]

هذه هي إذن المبادئ التي تجعل من فلسفة ما فلسفة شخصانية[2]. إلا أن الشخصانية تفتقر لمفاهيم خاصة بها، فهي تستمد مفاهيم من تيارات فلسفية مختلفة وتخضعها لأفق شخصاني. ومن الأمثلة على ذلك كتاب: ***بحث في الطبع*** ***Traité du caractère*** لمونيي، والذي يستعيد فيه خلاصات البحوث في علم النفس والتحليل النفسي المتداولة في عصره (بياجي، فرويد، آدلر وغيرهم) ويعيد قراءتها في أفق شخصاني. وهكذا يخضع الطبع لمقاربة مزدوجة: موضوعية واستبصارية prospective، "فالإحاطة بطبع ما تعني معرفة وحب وعوده وامكانياته، وليس سجنه في إطار جامد"[3]. ولهذا يضع مونيي كل ما يتعلق بالطبع تحت سلطة الحياة الأخلاقية، أي أنه يخضع البحث الموضوعي لمتطلبات الأخلاق[4].

وقد أدى هذا الاعتماد على الفلسفات الأخرى إلى أن مكونات أساسية للشخصانية عرفت مصير مصادرها أو مُحاوريها الأساسيين، إذ انعكس أفول الماركسية والوجودية والفلسفات الروحية (كالبرغسونية) عليها أيضا.

وتكمن المفارقة في كون بعدها الأيديولوجي (فلسفة في خدمة الشخص)، الذي أوخذت عليه، هو الذي حافظ على دلالته وحيويته، **وهذا ما يفسر استمرار وحيوية مجلة Esprit** التي تتميز في الساحة الثقافية الفرنسية بكونها تعبر عن المسيحية الاجتماعية وما يسمى ب"اليسار الثاني" La deuxième gauche الذي لعب دورا كبيرا في المجال السياسي بعد أفول الماركسية التقليدية وممثلها الحزب الشيوعي الفرنسي.

أما فيما يتعلق **بالمثقفين المسلمين** الذين أرادوا التوفيق بين تشبثهم بثقافتهم الأصلية ورغبتهم في الانفتاح على الثقافة والقيم الحديثة، فإن الشخصانية قدمت لهم مفاتيح لتحقيق ذلك. **فبفضل الشخصانية لم تعد طريق الحداثة تمر بالضرورة عن القطيعة مع الدين**. وهو ما يؤكده **م. ك. هرنانديز** بقوله: لقد كانت الشخصانية تمنح للطلبة المسلمين الشباب إمكانية "التوفيق بين عقيدتهم الإسلامية ووطنيتهم المشروعة وثقتهم في الحرية والتقدم والعقل"[5].

إشكالية الحبابي

---

[1] ***Le personnalisme,*** op. cit. p. 42

[2] وستكون لنا عودة إلى أسس الفلسفة الشخصانية في القسم المخصص لجاك ماريتان

[3] E. Mounier, ***Traité du caractère,*** Seuil, Paris 1947, p. 60

[4] *Ibid,* p.746

[5] Miguel. Cruz. Hernandez***, Historia del pensamiento en el mundo islamico*** (T 2), Alienza Editorial, S.A. Madrid 1981, p.243

لقد ذكرنا سابقا **أن الحبابي أراد تجاوز الأفق الأخروي المسيحي** للشخصانية عند مونيي ولاكروا، وذلك بفضل مقاربة واقعية، حتى أنه يؤكد: **"أن الشخصانية، إما أن تتركز في صميم الواقع، وإما أن تصبح لا شيء"[1].**

فالواقعية – كما يفهمها - هي مفتاح إشكالية الحبابي. فهي ليست النعت الذي أراد أن يميز به شخصانيته عن التيار الغالب في هذه الفلسفة فحسب، بل هي المبدأ الذي أراد بواسطته **إعادة قراءة** الفلسفات التي استعان بمفاهيمها لتأسيس فلسفته. وهذه الواقعية يوظفها أيضا من أجل إيجاد الأجوبة لإشكاليته الوجودية التي عبر عنها قائلا: **" لقد تم تصور الشخصانية الواقعية انطلاقا من ثقافة مزدوجة، إسلامية وغربية؛ وأنها نبعت من انشغال مزدوج: الرغبة في تنمية وإحياء الروح الواقعية والتركيبية في عالم الإسلام؛** وإثارة اندفاع نحو الأنا، حيث يتجاوز الأنا ذاته دون أن يفقد شخصيته. وبما أني كنت منجذبا من قبل مجتمعين مختلفين، على مستويات متعددة، فقد رزأت تحت "شعور بالفراغ"، وهو شعور دفعني إلى مقابله المتمثل في التواصل مع الغير. وبهذا الانفتاح على الغير أعدت اكتشاف ذاتي، كما اكتشفت التعاطف والحب... أي كل ما يربطني بأمثالي، ومن خلال هذا النزوع نحو الآخر انكشف لي أنني كائن ينتمي إلى عشيرة".[2]

في هذه الفقرة المستشهد بها يشخص لحبابي نقصا يتمثل في **غياب الواقعية** في الثقافة الإسلامية، ويحدد لنفسه **هدفا فكريا** وهو **التركيب بين الثقافتين الإسلامية والغربية**. لكنه يراعي ألا يكون الانفتاح على الغير مطية للاستلاب ولفقدان الهوية، حتى ترتاح نفسه لهذا التوفيق بين الثقافتين.

لهذا تتكرر تحت قلم الحبابي عبارات: تجاوز، تركيب، جدلية... ففلسفة الحبابي فلسفة "لا هذا ولا ذاك"، وكلما وجد تناقضا أو ثنائية إلا وحاول تجاوزها؛ لقد أراد توحيد الفلسفة على أساس واقعي وبفضل رسم موسطات médianes بين مختلف الفلسفات.

فبين فلسفة الكائن وفلسفة الشخص يقترح "تحليل الانسان **كمركب** من الكائن والشخص، مع إبراز لمستويات تناغم هذا التركيب ومجالاته، وذلك بواسطة فلسفة للحقيقة الواقعية للإنسان"[3]. وهذه الواقعية ليست موجهة للثقافة الإسلامية فقط، بل للثقافة الغربية أيضا.

ويقول الحبابي أنه اختار الفلسفة الشخصانية لأنها **دمجت مكاسب الماركسية والوجودية بهدف تجاوزهما معا**[4]. إلا أن ارتباط الشخصانية بالدين، كما هو شأن بعض التيارات الوجودية أيضا، جعل الحبابي **يتساءل إن لم يكن هناك سبيل لإرضاء المؤمنين وغير المؤمنين**[5]، قائلا أنه "إذا كان كل إيمان عاجز في مواجهة إيمان مختلف، فإن مهمة الشخصانية الواقعية تكمن في البحث عن جدلية لا تفرض "لا هذا ولا ذاك" بل تحاول التوفيق (دون السقوط في التلفيق éclectisme) بين هذا وذاك وإعلائهما transcender؛ وهذه الجدلية ناشئة من الوعي بأن الأطراف تتلاقى، بل عليها أن تتلاقى. فالشخصانية الواقعية لكي تكون مذهبا إنسيا حقيقيا عليها أن تضع الله بين قوسين، أي ألا تجعل منه متهما أو عائقا، كما لا تجعل منه محركا مطلقا. فإذا وضعت الألوهية théisme أو نقيضها كمسلمة فإنها تعرقل البحث حول

---

1 محمد عزيز الحبابي: *من الكائن إلى الشخص* ، دار المعارف، القاهرة 1963، ص 101

2 M. A. Lahbabi, ***Liberté ou libération** ?* SNED, Alger 1974, p 243

3 ***De l'être à la personne**,* p 52

4 Ibid p. 86

5 Ibid p. 87

الإنسان. فالوحدة (وحدة الأضداد) هي الحل الوحيد الذي يمكن الاعتماد عليه لكي يتشخصن الشخص ويأنسن كل ما يحتك به. وكل كثافة الإنساني مرهونة بذلك"[1].

لكن **المفارقة** تكمن في كون الحبابي بعد تنظيره لصيغة يمكن نعتها بالدنيوية، تخاطب المؤمن وغير المؤمن وتتجاوز الأخروية المسيحية، يقدم صيغة إسلامية للشخصانية! ولا نجد في كتاباته تنظيرا لهذا الإخلال بالواقعية التي يدعيها، إلا إذ اعتبرنا الشخصانية الإسلامية شخصانية واقعية. أو لربما أنه أراد أن يعطي للقارئ المسلم نسخة مقابلة للنسخة المسيحية، نظرا لكون بعض عناصر الأخروية المسيحية (كالخطيئة الأصلية والسقوط والتجسد والتثليث) غريبة عن التصور الإسلامي لعلاقة الله بالإنسان. **وهكذا تتعايش لديه شخصانيتان كل واحدة منهما تخضع لمنطق خاص.**

وفي **مقاربته للفلسفة البرغسونية** (التي تناولها على مستوى مفهوم الحرية في كتابه: حرية أم تحرر؟) حاول **إيجاد تركيب للثنائية البرغسونية** بواسطة البحث عن أسس واقعية لوجهي الثنائية، حيث انتهى بتوحيد الأنائَيْن (العميق والسطحي) في **"أنا شامل"**[2]. وفي موضوع الحرية حاول تجاوز الاختيار الحر والحتمية الدوغماتية بفضل **"حتمية لينة قابلة للفهم ومحررة"**[3]. فأفرغ الحرية من كل التأويلات المتافيزيقة ليردها إلى سيرورة "تحرر" وإلى "حصيلة إيجابية للحريات" (مجموع الحريات الجزئية)[4]. والملاحظ أن كل تحليل الحبابي لمسألة الحرية مصطبغ بتوجه **معاد للبرغسونية** بصفتها فلسفة ثنائية وذاتية حسب زعمه.

وقد تركزت قراءتنا للحبابي على تتبع كيفية تعامل هذه الإشكالية مع مختلف المواضيع التي تناولها في كتبه الفلسفية الأساسية. **وتقييم الحلول التي اقترحها** للتوفيق أو تجاوز الاختلاف بين مختلف الفلسفات التي تطرق لها. وبما ان الهدف الذي حدده الحبابي لنفسه هو إعادة قراءة الشخصانية والبرغسونية على أسس واقعية، فإن أي تقييم لفلسفته عليه ان يراعي مدى توفيقه في بلوغ هذا الهدف. وهل كان من الممكن رد المفاهيم الميتافيزيقة والمثالية إلى مفاهيم واقعية دون خسارة ودون تشويه أو مسخ؟ وهل من الممكن فصل الشخصانية عن الدين **لإرضاء المؤمنين وغير المؤمنين؟ وهل يمكن رد الشخصانية إلى مجرد مذهب إنسي؟** وفي الأخير سنحاول **تحديد مفهوم الواقعية** كما طبقه الحبابي في مقاربته.

من الكائن إلى الإنسان

تنبني شخصانية الحبابي على العلاقة التي يقيمها بين أربعة مفاهيم أساسية، وهي: **الكائن والشخصية والشخص والإنسان**، وهي مراحل في سيرورة **التشخصن والتعالي**. وهي مفاهيم يعطيها الحبابي معاني مختلفة عما هو متعارف عليه.

1 - الكائن

يقول الحبابي في بداية الفصل الذي خصصه لمفهوم **الكائن:** "إن الكائن الإنساني معطى خام، يظهر ويصير، كلما ازداد اتجاهه نحو التشخصن، ونحو الاندماج في مجتمع الأشخاص. فهو باق "كائنا"

---

[1] Ibid p. 347
[2] ***Liberté ou libération***, p. 33
[3] ***De l'être à la personne***, *p.293*
[4] ***Liberté ou libération***, *p.*183

خاما ما لم يظهر للآخرين، وبذلك نتوصل إلى معنى الارتباط بين الكائنات، لأن الظهور لا يكون إلا بالنسبة للآخرين. وهذا الارتباط هو الذي يجعلنا في طريق التشخصن. و"الظهور" لا يحمل في ذاته معاني خاصة، إنه يقتصر على كشف "الكائن" باعتباره مادة أولية فقط. فلنتذكر المثل المشهور لقطعة المرمر، والتمثال المنحوت منها، أو لنفكر قليلا في مثال أسهل: قطعة من القماش وضعت فوق منضدة الخياط، فهي عند ظهورها لأول مرة، عارية من كل دور خاص، ثم تصبح سروالا، أو معطفا أو شئا غير ذلك عقب تدخل الخياط، وحسب إرادته "[1].

وهذا التعريف للكائن البشري ك"معطى خام"، يطرح **مشكلتين فلسفيتين**:

المشكلة الأولى تتمثل في كون الحبابي ضيق من ما صدق extension الكائن ليحصره في "المعطى الخام" للكائن الإنساني، مسوغا هذا التضييق قائلا: "سنقتصر في بحثنا هذا، على تفهم الكائن البشري، أي الموجود الشخصي، متجنبين إثارة المعضلة المستعصية التي كانت عند القدماء موضوع الاهتمام الدائم للتفكير، حيث كانوا يتخذون كنقطة للبداية: "ما هو الكائن؟"[2]. وما لا نفهمه هو لماذا يستعمل الحبابي مفهوم **"الكائن"** ما دام أنه "يثير معضلات مستعصية"؟ خاصة وأنه مصطلح ميتافيزيقي يتجنب استعماله الواقعيون نظرا لاستحالة تعريفه.

المشكلة **الثانية** تكمن في كونه أدرك أن تشبيهه ل"الكائن الخام" ب قطعة المرمر أو قطعة القماش "تشبيه ناقص" خاصة وأن الأمر لا يتعلق بجماد بل بالإنسان، ولهذا صوب رؤيته قائلا: "فللطفل منذ ولادته، استعداد فطري نوعي للنضج. وبعبارة اخرى، إن له قوى ذاتية تؤهله لقبول الحوادث، والانفعال بها"[3]؟ وفي موضع آخر يقول: "لقد قلنا إننا نقصد بالكائن المعطى الخام. إنه الشيء الذي يأتي إلى العالم، فيجده الآخرون هناك. ولكنه حتى في حدود تكوينه البيولوجي، يحتوي على كائنات ممكنة لا نهائية، يستطيع أن يحقق منها هذا وذاك"[4].

وهو بهذا التوضيح وضع نفسه في **مأزق، فلا هو في علم النفس ولا هو في الفلسفة**.

فنزعته الواقعية كانت تفترض أن يطرح المسألة على مستوى علم النفس، وعوضا عن طرح المسألة على مستوى مفهوم "الكائن" الغامض كان بإمكانه طرح مسألة الشخصية مباشرة. مع العلم أن ما يسميه **بالكائن/ المعطى الخام** يحيل في علم النفس إلى المحددات المؤسسة للشخصية[5] déterminants Les constitutionnels والتي تشمل المعطيات الفطرية والوراثية والعضوية، ومن ضمنها الطبع الذي خصه مونييه بتحليل طويل في *Traité du caractère* ؟

لكن الحبابي لا يرى في الشخصية إلا درجة من درجات الكائن، وهو بذلك يخلط بين الفلسفة وعلم النفس، إذ يقول: "إن الكائن، حين يصبح ذاتا شاعرة وموضوعا لشعوره، يصل إلى درجة الوعي (أي الشعور بالشعور). والكائن الواعي، كائن يتعرف على الطبيعة، ويعمل على التصرف فيها. هذا الكائن هو

---

[1] **من الكائن إلى الشخص**، ص 11
[2] المرجع نفسه، ص 17
[3] المرجع نفسه، ص 12
[4] المرجع نفسه، ص 15
[5] Jean-Claude Filloux***, La personnalité,*** PUF 9è éd. 1976, pp. 17-24

الشخصية"[1]. وهذا يعني أن الشخصية لا تظهر إلا في مرحلة لاحقة من عمر الفرد! والسؤال المطروح هو: **هل للطفل شخصية أم لا؟**

ويزداد الأمر غموضا عندما نطلع على رد الحبابي على سارتر. فكما هو معلوم يميز سارتر بين الوجود في ذاته être en-soi والوجود لذاته être pour- soi والوجود لغيره être- pour- autrui ، وهو ما يلخصه الحبابي قائلا: "يقول سارتر، في تعريف مشهور للوجودية، بأن الوجود يسبق الماهية، مع إلحاح منه في أن ينحصر هذا التعريف في الإنسان، وفي الإنسان وحده. ومعنى هذا، أن الإنسان موجود، قبل كل شيء، ثم إنه يصير كذا أو كذا..."إن ماهية الكائن البشري، متوقفة على حريته" (كتاب الكائن والعدم، ص 61)، فهناك إذن نوع من التحول: الإنسان حر، فيجب عليه خلق ماهيته."[2]

إلا أن الحبابي يرى أن هذا التقسيم يسقط "الكائن البشري" في مشكلة ثنائية الوجود والماهية. ولهذا فإنه يقترح **تجاوز هذه الثنائية بواسطة "مفهوم التشخصن"**، موضحا: "فبمجرد ما يبرز الكائن في هذا العالم، يشرع فورا في التشخصن، إلى حد أنه لا يجوز أن نقول عنه بأن له وجودا منعزلا عن ماهية. فليس له وجود محض "قبل" أن يصير من "بعد"، هذا أو ذاك[...]."[3]

ولنا ملاحظتين على هذا الرد: فهو، **أولا**، يتناقض مع نفسه لأن الكائن/المعطى الخام هو نفسه الوجود في ذاته؛ و بما أن التشخصن يبدا منذ الولادة فإن السؤال المطروح هو: كم تدوم مرحلة "الكائن/المعطى"؟ وهو، **ثانيا**، لا يرد على **جوهر إشكالية سارتر** ألا وهي مسالة الحرية. فالوجود في ذاته يأتي الإنسان من الوعي conscience الذي هو مصدر العدم le néant (يسميه الحبابي أيضا "ليسية")، ولهذا فإن الوجود في ذاته هو ما ليس هو وليس هو ما هو[4]. وهذه الجملة الغامضة يمكن توضيحها إذا قلنا أنه بواسطة الوعي (ملَكَة العدم أو النفي) يطمح الإنسان إلى ممارسة حريته من خلال تجاوز واقعه (إعدام أو نفي الواقع)؛ فهو غير مرتاح لهذا الواقع ويريد استبداله بواقع آخر، فهو "ما ليس هو"؛ وهو "ليس هو" لأنه غير راض عن الواقع الذي يعيشه فعلا. ولهذا يقول سارتر أن "الوجود الذي يأتي من خلاله العدم إلى الكون يجب أن يكون عدما لذاته"[5].

مما سبق يتضح لنا أن سارتر بقوله أن الوجود يسبق الماهية فإنه يعطي للإنسان إمكانية التحكم في مصيره، وهي شرط قيام كل فلسفة إنسية وشخصانية. وربط الماهية بالحرية وبإرادة الإنسان أمر يوافق الشخصانية أكثر مما توافقها "واقعية" الحبابي.

والأمر هنا لا يتعلق **بالبت في الخلاف بين الحبابي وسارتر**، وذلك لأنه لا يمكن الحكم على المفاهيم خارج النسق الذي وظفت فيه؛ وبما أن موضوعنا هو فلسفة الحبابي فإن ما يهمنا هو النسق الذي وظف فيه مفاهيمه.

---

[1] **من الكائن إلى الشخص**، ص 14
[2] المرجع نفسه، ص 59
[3] المرجع نفسه، ص 61
[4] « ***le* pour-soi *est ce qu'il n'est pas et n'est pas ce qu'il est*** »
[5] « ***L'être par qui le néant vient au monde doit être son propre néant. »*** Sartre, ***L'être et le néant***, Gallimard 1943, p. 57

2- الشخصية

"**الشخص وشخصياته**" هذا عنوان فصل من كتاب ***من الكائن إلى الشخص***. وما يثير الانتباه في هذا العنوان هو ان الحبابي يذهب إلى أن **للشخص عدة شخصيات!** ويقول موضحا " ليست الشخصية إلا **فترة** من التشخصن، تزمن في الحال الكائن البشري. وعلى عكس ذلك إن الشخص، قبل كل شيء، هو كل الشخصية الحالية بما فيها من ماض، ونزوعات للمستقبل: إنه **مجموعة شخصيات**، لكن كل شخصية حالية شيء مستغرب أي مشكلة. ذلك ان كل شخصية، **من حيث إنها فترة من فترات الشخص**، ليست مسلكا تمر به الحركة المشخصنة، وليست الحد الأخير. إن كل لحظة من حياتنا توازي النزوع الذي نعمل على تحقيقه، أي الطاقة الحيوية لوجودنا. بيد أن اللحظة، هي أيضا، مشكلة كما تفطنت لذلك الفلسفة المدرسية: فاللحظة موجودة، وغير موجودة، في آن واحد، فهي، من هذه الوجهة تماثل النقطة في الهندسة: توجد النقطة، ما دمنا نتحدث عنها، وما دمنا نرسمها على الورقة وعلى السبورة، ولا وجود لها، إذ أنها لا تخضع لأي وضع من الأوضاع. **اللحظة تنطبق تماما على الشخصية**: نقول "هذه اللحظة" كأننا نتكلم عن موجود، ولكننا ما ننته من الكلام عنها، حتى تكون انعدمت"[1].

وفي فقرة تالية يقول: "يجدر بالفلسفة الحديثة، لتتغلب على ما تجد من صعوبات **لفهم ارتباط الشخص بالشخصيات**، أن تعتبر الشخص كحركة، أي مركز ثقل دينامي يتسع بقدر ما يتقدم، تحت تأثير **الأمواج المتعاقبة من الشخصيات** التي تتجاذب بداخله، فتضاعف كثافته". الشخص مركز اتصال الكائن بالشخصية الحاضرة، وملتقى مجموع الشخصيات الماضية. فحول هذا المركز ينشأ الأنا-الكل، ويتمخض عن نزوعاته"[2].

إن هاذين الاستشهادين يعطياننا تعريفا للشخصية **ينفرد به الحبابي**، وهو يقر بهذا الانفراد قائلا: "لقد أُعطيت عدة تعريفات ل "الشخصية"، كلها تغاير التعريف الذي أخذته في الشخصانية الواقعية"[3].

إلا أن المشكلة التي يطرحها هذا **الانفراد** لا تكمن في اقتراح تعريف يلائم الإشكالية العامة لفلسفته - وهذا في حده لا يطرح مشكلة لأن المفاهيم والتعريفات في الفلسفة ليس مشروطا فيها أن تكون ثابتة - بل في كون **الحبابي خرج عن الاجماع نظرا لكون التعريفات المختلفة للشخصية تتفق على كونها تتميز بالثبات**؛ وإن كان ثبات الشخصية هو محل توتر وتجاذب، كما يبين التعريف التالي، المستمد من مونوغرافيا حول الشخصية، والذي يحدد الشخصية بمجموعة من الخصائص:" 1) الشخصية تتميز بكونها فريدة، خاصة بفرد معين حتى ولو كان يتقاسم بعض السمات مع الآخرين. 2) وهي ليست حصيلة une somme، أي مجموعة من الوظائف، فحسب، بل هي تنسيق وإدماج، وحتى ولو لم يتحقق هذا الاندماج فهناك نزوع نحوه يعد من خصائص الشخصية كمركز مُنسق. 3) الشخصية زمانية لأنها لفرد يعيش تاريخيا. 4) وأخيرا، ليست إثارة stimulus ولا جواب، فهي متغير بيْني variable intermédiaire، وتفرض نفسها كأسلوب من خلال السلوك وبواسطته"[4].

والحاصل هو أن الحبابي خرج عن الإجماع في تعريف الشخصية، لكن هذا الخروج **جعل من الشخصية مفهوما فارغا**، إذ حذف منها قاعدتها الفطرية والوراثية والعضوية ليضعها في الكائن، وما

---

[1] ***من الكائن إلى الشخص***، ص 87

[2] المرجع نفسه، ص 88

[3] المرجع نفسه، ص 88

[4] ***La personnalité***, p. 10

استبقاه منها ليس إلا مجرد نقطة أو لحظة تتغير باستمرار. وهذه النقطة أو اللحظة هي الأحوال الاجتماعية والنفسية التي يمر بها الفرد والمعرضة لمصادفات الحياة، والتي وإن كانت تؤثر عليه كثيرا إلا أنها لا تستغرق كل الشخصية كما أنها لا تغيرها بشكل جذري حتى يمكن الحديث عن "شخصيات". وهذه المؤثرات تترك مع ذلك في الشخصية من الأثر بحيث لا يمكن أن نقول بشأنها أنها "ما ننته من الكلام عنها، حتى تكون انعدمت". ولو كانت الشخصية مفهوما فلسفيا خالصا، لكانت لدى الحبابي حرية أوسع في تأويله، لكنه مصطلح ينتمي إلى مجال علم النفس، الذي يتوق، مثله مثل باقي العلوم، إلى وضع مصطلحات مجمع عليها.

3- الشخص

لقد سبق أن أوردنا في بداية هذه الدراسة الخلاصة التي قدمها الحبابي لتطور كلمة شخص، وللمبادئ التي حملتها؛ ولم يكن ذلك اعتباطا، فمفهوم "الشخص" هو محور الفلسفة الشخصانية. وقد نبه الحبابي بعد تلك الخلاصة إلى ضرورة تحديد معاني المصطلحات التي يستعملها الشخصانيون في ابحاثهم، متسائلا: "ألا يمكن اتقاء الالتباس الذي يصادم كلمة "شخص"؟ أو لا يمكن التغلب على الصعوبات التي يثيرها هذا الالتباس، إذا اعتبرنا **"إنسان"** الحد الأسمى الذي يجب أن يصبو له كل امرئ، **ولم نر في "الشخصيات"، قبل كل شيء، إلا ما يحقق الشخص ويجعله يتجاوز ذاته ليصل إلى اكتماله الأوفر؟"[1]**

وهذا التنبيه يعني **أن التعريفات السابقة التي قدمها الحبابي لكلمة "شخص" لا تفي بالغرض** في نظره. ويدل على ذلك عنوان الفصل الذي عرض فيه التعريفات، وهو "في سبيل اكتشاف "شخص" بدون قناع"[2]، وكأن كل التعريفات التي قدمها مجرد أقنعة للشخص. لهذا يقترح زيادة مستوى آخر **يتجاوز فيه المرء ذاته "ليصل إلى اكتماله الأوفر، " ألا وهو "الإنسان"**. وقبل ان نناقش هذا المستوى في فقرة تالية علينا أن نعود لعرضه التاريخي لكلمة "شخص" لنجد أن في هذا العرض كل ما يلزم لمنح "الشخص" كل الخصائص الإيجابية التي تجعل منه أساس المقاربة الشخصانية. ففيه ال"أعرف نفسك بنفسك" السقراطي، الذي يؤسس لاستقلالية الانسان ككائن مفكر يستطيع خلق معرفة وقيم مستقلة عن كل قوى مفارقة (حقيقية أو مزعومة)؛ وفيه الشخصية القانونية الرومانية؛ وفيه الجوهر العاقل المسيحي، والمساواة أمام الله الإسلامي؛ وفيه المفهوم الكانطي الذي يجعل من الشخص مصدرا وغاية للأخلاق؛ وفيه الوجودية الكيركجاردية التي تؤسس لاستقلال الانسان عن كل الأنظمة الفلسفية التي تجعل منه ذرة ضمن بنيات وقوى وصيرورات لا حيلة له أمامها. وهكذا يتبين لنا أن الشخص "القناع" personna ليس هو المفهوم الغالب.

والملاحظ أن الحبابي ينعت **"الشخصانية" الكانطية بأنها شكلية وجافة -** وهو يضع شخصانية بين مزدوجين منتقصا من البعد الشخصاني للفلسفة الكانطية - غافلا عن السند النظري التي تقدمه الكانطية للمقاربة الشخصانية. ويتجلى هذا في الأخلاق الكانطية التي تجعل من الإنسان إرادة مشرعة كلية، كما تجعل منه غاية الأخلاق. وهي بذلك تؤسس حريته وكرامته. بل أن الكانطية يمكن أن تلهم مقاربة واقعية للشخص، لأن الحد الفاصل بين الطبيعة وما بعد الطبيعة، وبين المؤقت والأبدي، وبين العالم الحسي والعالم

---

[1] **من الكائن إلى الشخص**، ص 98
[2] ***من الكائن إلى الشخص***، ص 93

العقلي، وبين البعد الظاهري والبعد المتعالي، موجود داخل الإنسان نفسه. فالميتافيزيقا لا تبدأ فوق رأس الإنسان، بل بداخله فوق قلبه[1].

والحاصل هو أن الحبابي **تجاهل الرافد الكانطي** في الشخصانية الذي ركز عليه كثير من المهتمين بالموضوع؛ وهورافد لا يتعارض بالضرورة مع المقاربة الواقعية لأن كل ما ليس من الظواهر فهو غير قابل ليعرف معرفة عقلانية عند كانط.

كما انتقد الحبابي أيضا المقاربات التي لا تتناول الشخص **"ككل واقعي"**، وعيبها أنها تحصر كل التشخصن في جانب واحد من جوانب الفعاليات الإنسانية، وأحيانا لا ندري – حسب قوله - اين تبتدئ الموضوعية في الأنا وأين تنتهي الذاتية. ومن بين تلك المقاربات مقاربات **"رفاقه الشخصانيين"** (كما يقول) الذين ذهبوا إلى أن معنى "أن نكون شخصيين، هو أن يحصل لكل منا وعي بالذات". وهذا لا يكفي لتعريف الشخص لأنه يجب ان نعرف قبل شيء معنى "ذات". أهي ذات الكائن أم الشخص أم الإنسان، أو وحدة تشملهم، أو غير ذلك؟ والالتباس نفسه يراه الحبابي عند **هيدغر** متمثلا في مفهوم seiendes، أي الموجود الخام، "الذي هو إنسان وشيء وآلة"، لكنه ليس الزمن والعالم. أما **الوجوديون** فإنهم في رأيه يحصرون تعريف الإنسان في ذاتية مجردة (فهو "اندفاق للحرية" عند سارتر). أما الماركسيون فهم – على العكس - سيؤو الظن بالحياة الباطنية. كما أن هناك أيضا **تيار شخصاني** "تدبق في الذاتية، إلى حد أنه ضحى بكل الوساطات (الديمومة الجماعية، العلاقات المجتمعية، التقنيات...)، ومن بين هؤلاء لوسين وبيرديابيف ودونيس دو ريجمون.[2]

هذا النقد لا يطرح قبليا أية مشكلة نظرية، ومن حق الحبابي تناول الشخص "ككل واقعي" ونقد المذاهب التي تشطره إلى بعد موضوعي وبعد ذاتي، أو التي لا ترى إلا أحد الأبعاد. ونرى أن في المذاهب التي عرضها تتوفر المادة الكافية لاعطاء المحتوى الشامل للشخص. إلا أن المشكلة تكمن في كونه احتج بالتباس مفهوم الشخص ليلقي به عرضا، ومعه ماض وحاضر غنيين من التحاليل والتأملات. وهو بذلك **جعل من الشخص مجرد منطقة عبور للتشخصن وليس منتهاه، كما أفرغ من قبل "الشخصية" من كل العناصر التي هي الركيزة الواقعية للشخص.**

ولنا عودة لمفهوم الشخص في الفقرة التالية المخصصة للتشخصن، لأنه مفهوم محوري في هذه الصيرورة.

4- التشخصن

التشخصن هو السيرورة التي تجعل من "الكائن" "إنسانا" في تصور الحبابي. وبواسطته حاول إعلاء (او تجاوز) ثنائية الذات والموضوع وثنائية الوجود والماهية على أساس واقعي. ويعطي الحبابي تعريفا مركبا وتطوريا لهذا المفهوم قائلا: "إن الكائن الغير محدد « le on » يتشخصن تدريجيا ويهدف نحو حياة قائمة على توحيد كل المكونات في كيان مستقل وشخصي: إنه انبثاق للأنا وسط النحن [الأنا مع الآخرين] وهذا وذاك [العوامل الموضوعية]. إن هذه المسيرة الصاعدة التي تتسلق من درجة وعي إلى

---

[1] Joseph Vialatoux, ***La morale de Kant,*** PUF, Paris 1968, pp. 27-28

[2] **من الكائن إلى الشخص**، ص 101-105

أخرى تفسر كيف أن كل ذات (sujet) هي في الوقت نفسه نحن وأنا. فالوعي جهد مزدوج يهدف إلى تحقيق ذاتنا والوفاء لها. إننا نتحقق من خلال التشخصن، وهذا التشخصن لا دلالة له إلا ضمن محيط إنساني. والوفاء للذات يقتضي إمكانية هوية شخصية، أي وحدة مركبة، وهي ما يسمى ب الأنا"[1].

فالتشخصن من هذا المنظور سيرورة نفسية واجتماعية تنطلق منذ الطفولة، ينحصر فيها التشخصن في البعدين النفسي والاجتماعي. وحصيلة ذلك أن الحبابي يتجاهل **البعد الكوني** الذي يعطيها إياه كل من إمانويل مونييي تحت تأثير تايلار دي شاردان، و برغسون ورونوفيي. إذ من الممكن، بالنسبة لهؤلاء، تلمس بوادر حركة التشخصن طوال تاريخ الكون، حتى وإن لم يظهر إلا مع الانسان.[2]

وإذا كان الحبابي يتفق مع مونيي في اعتبار الشخص بأنه "نشاط معيش من الاستخلاق والاتصال والارتباط" (أي أن الشخص يخلق ذاته من خلال ما يعيشه يوميا من تجارب، وبواسطة اتصاله مع الآخرين ومشاركته لهم)[3]، لكنه يرفض المسحة النخبوية التي يمنحها إياه مونيي، والتي تذكر ب "نداء البطل" البرغسوني. إلا أنه لم ينتبه إلى كون مونيي يؤكد بأن حركة التشخصن وإن كانت من فعل شخصيات استثنائية أيقظت الإنسانية من "سباتها النباتي" sommeil végétatif، لكنه يؤكد في الوقت نفسه على أن "النداء الشخصي" ينبع من الحياة الأكثر تواضعا"[4].

إلا أن النزعة النخبوية التي ينتقدها الحبابي عند المفكرين السابقين لا تمنع أحدا من التشخصن. كما أنهم لم يجعلوا من الظروف المادية والإجتماعية شرطا له كما هو الشأن عند الحبابي الذي يقول: "إنه إذا انعدمت المعارضات، بين تأثيرات البيئة وإمكانيات الفرد، استطاع الشخص أن يحقق ذاته، وهذا هو التشخصن"[5]. وبهذا المعنى يجعل من التشخصن مجرد مرادف للنجاح الاجتماعي. أما عند مونيي وبرغسون وعند سارتر فالأمر مرهون بالإرادة الفردية وليس بالظروف الموضوعية؛ والهدف عندهم ليس تحقيق نجاح اجتماعي ما بل تحقيق الشخص الذي يحيا حسب مبادئه مهما كانت ظروفه الاجتماعية. وكما يقول مونيي إن الذين يحيون تجربة الحياة الشخصية la vie personnelle "يتمنون استمالة الكثرة التي تعيش كالشجر أو كالحيوان أو كالآلات"[6]. ومقابل هؤلاء عند برغسون هم أولئك الذين يكتفون بأناهم السطحي الاجتماعي وبالأخلاق المغلقة. وهم عند سارتر أولئك الذين يخدعون أنفسهم لأنهم يتماهون مع وظيفتهم الإجتماعية.

وبموازاة مع رفضه لهذا المنظور الصوفي-التطوري، يرفض الحبابي التمييز بين الوجود والماهية، وهو أساس الفلسفة السارترية، لأنه ما دام أن سيرورة التشخصن تنطلق منذ الولادة فإنها تلغي اسبقية الوجود على الماهية [7]. إلا أن العلاقة بين الوجود في ذاته والوجود لذاته عند سارتر لا يجوز اختزالها في مسألة تعاقب. ففي أساس هذه العلاقة يوجد العدم الذي " يسائل الوجود بالوجود، أي الوعي

---

[1] ***De l'être à la personne**, p* 33

[2] ***Le personnalisme**, p 20*

[3] « la personne « est une activité vécue d'autocréation, de communication et d'adhésion »،

[4] Le personnalisme, p. 7

وأيضا "**من الكائن إلى الشخص**، ص 126-127

[5] **من الكائن إلى الشخص**، ص 134

[6] **Le personnalisme**, p. 7

[7] ***De l'être à la personne**, p. 50*

(الشعور) الذي هو الوجود لذاته"[1]. أما فيما يتعلق بالوعي (الشعور)، فإن سارتر في تحليله لكوجيتو ديكارت ينبه إلى كون كل شعور هو شعور بنقص أو "فقدان للوجود" manque d'être، وهذا النقص هو المسافة التي تفصل الوجود المتصوَّر عن الوجود الحاصل (الموجود فعلا)" [2].

والأمر كذلك فيما يتعلق بالماهية: فهي عند الحبابي مجرد حصيلة لتأثير المجتمع. أما عند سارتر فإن "التأسيس (أي الدلالات الأساسية أو المُؤسسة) مصدرها الوجود لذاته؛ فالوجود لذاته لا يؤسس ذاته فحسب، بصفته وجودا في ذاته معدوم، بل معه يتجلى الأساس لأول مرة"[3]. أو بعبارة أوضح: الشعور (أو الوعي) هو الذي يعطي للكون دلالته، وليس العكس. لكن هذا الشعور غير مكتمل ولهذا فإنه في بحث دائم عن الكمال، أي الرغبة في نفي الواقع. وهذا التمييز بين الوجود لذاته والوجود في ذاته يمكن سارتر من فتح مجال للحرية. فبما أنه في مستطاعي أن أخلق وجودي – بواسطة الالتزام – فإني أتجاوز الكائن في ذاته الاجتماعي الذي يكتفي بالقيام بالدور المحدد له، والذي يتماهى مع هويته الاجتماعية المفروضة عليه.

ولهذا عندما يقول الحبابي أن "الحركة المشخصنة تتموقع في مقتطع المسارات الكبرى للفكر الفلسفي": مثالية، مادية ووجودية؛ وبأن التشخصن "حركة موحدة وشاملة تتمثل في سلسلة من الأفعال، يتخذ كل واحد منها موقعه ضمن الكل، كما هو الشأن في الديمومة البرغسونية التي تحتضن كل اللحظات"[4]؛ لا يسعنا إلا أن نسأل: أي مثالية، وأي مادية، وأي وجودية؟

الواقع هو أن **الحبابي لا يجد صعوبة في التركيب إلا لأنه يفرغ المفاهيم من إشكالياتها**. فهو في تعريفه للتشخصن (السالف الذكر) يحول الكائن (الوجود) l'être إلى مجرد كائن غير محدد le on، والفاعل (أو الذات، حسب السياق) le sujet إلى تركيب من ال"نحن" و ال "أنا"، في حين أن الفاعل لم يوضع كمفهوم إلا لتجاوز الأنا والنحن. مع العلم أن الضمير الفرنسي on غامض، فهو ضمير غائب مجهول قابل لأن يعوض كل الضمائر الأخرى، وإن كان في الغالب يعوض نحن nous.

ويزداد هذا الخلط عندما يتوسع في تحديد ماهية التشخصن، فهو يرى أن التشخصن "اتصال وتوحيد" jonction et unification بين الكائن والشخصية والشخص والانسان، وهي مستويات لا تتجاور فحسب بل بعضها امتداد لبعض، وتلف بعضها البعض. فالشخصية امتداد للكائن، وتركيبهما يعطي الشخص ، والانسان هو الهدف المقصود [5].

فبين هذه المستويات الأربعة لا يوجد في نظر الحبابي إلا فرق في الدرجة، متجاهلا انتماءها إلى مستويات مختلفة. إذ أن **الكائن** يحيل إلى **الأنطولوجيا** ولا يجوز رده إلى مجرد معطى خام، أي "ما يأتي إلى الدنيا وما يجده الآخرون هنا" [6]، (ويكفي الرجوع إلى تعريف الفلسفة عند الفلاسفة العرب الذي يقول أن" الفلسفة بحث في الوجود بما هو موجود" وهو أيضا تعريف الأنطولوجيا، لندرك أن الوجود ليس مجرد

---

[1] J. P. Sartre, ***L'être et le néant***, Gallimard, Paris 1968, p. 117
« le néant qui est la « mise en question de l'être par l'être, c'est-à-dire justement la conscience ou pour-soi »
[2] Ibid, p.118
[3] Ibid, p. 120
« Le fondement en général vient au monde par le pour-soi. Non seulement le pour-soi, comme en-soi néantisé, se fonde lui-même mais avec lui apparaît le fondement pour la première fois »
[4] ***De l'être à la personne****, p. 117*
[5] Ibid, p 114.
[6] Ibid, p. 10

مادة خام)؛ أما **الشخصية** فتحيل إلى البعد النفسي وعلم النفس؛ و**الشخص** إلى البعد الأخلاقي والقانوني والمتعالي (والحرية المحايثة له لأنها شرط وجوده)؛ و**الإنسان** إلى تصنيف الأجناس الحيوانية في الفلسفة القديمة (الإنسان حيوان عاقل أو ناطق)، وإلى الإنسية التي تعطي الأسبقية للإنسان على الثيولوجيا في الفلسفة الحديثة. والإنسية تفترض اعتبار الإنسان شخصا، أي كائنا عاقلا وحرا وذي كرامة يجب أن يضمنها القانون، وليس مجرد فرد في "قطيع" من البشر ولو أنه أسمى من الحيوان. وهذا الخلط بين الأبعاد هو الذي يفسر تناقض الحبابي في تعريف الشخص.

وفي حين أن الشخص عند مونيي: "تجربة ثرية تضرب بجذورها في العالم (حرفيا: تغوص في العالم) وتعبر عن ذاتها بالإبداع المتواصل لأوضاع وقواعد ومؤسسات. إلا أن إمكانيات (ressource) الشخص ليست محددة، فلا شيء مما يعبر عنها يستغرقها، ولا شيء مما يحددها يُخضعها (أي أن العوامل التي تحددها لا تسلبها استقلاليتها)" [1]، فالبعد المتعالي للشخص من جوهر الشخص في هذا المنظور؛ **يعارض الحبابي مبدئيا أن يكون الشخص غير محدد،** ويجيب بأن الشخص يتحدد بقدر ما يتحقق، وبأنه "ليس تجسدا ولا اتصالا، كما أنه ليس حرية ولا تعالي: إنه أساسا الواسطة التي تمكن الأنا من التحرر والتعالي والاتصال مع الآخرين وتجسيد القيم[2]. **فالشخص في هذا المنظور واسطة التعالي، وهو في منزلة بين الشخصية والانسان.** والشخص لا يمكنه "أن يرقى إلى المنزلة السامية" التي تُمنح له لأنه مشوب بعوامل فردية بشكل واع أو غير واع [3]. فالشخص في هذا المنظور يقوم بدور ما تحت الشعور préconscient في النظرية الفرويدية، وهو دور يفرضه منطق النسق أكثر مما هو وصف دقيق للواقع.

إن منطق هذه المقاربة يجعل من الشخص مفهوما هجينا لأنه يسطو على أدوار المستويات التي أراد له الحبابي أن يربط بينها، الأمر الذي لا يزيده إلا غموضا؛ خاصة وأنه يصف العلاقة بين الشخص والشخصية قائلا: "أن الشخص هو مركز جاذبية يتقدم متوسعا بفعل تأثير الأمواج المتعاقبة من الشخصيات التي تنصهر فيه وتضخمه" [4]. وهو بذلك يُفقِّر مفهوم الشخصية، وباستعماله للجمع يجعل منها لباسا متعددا قابلا للتغيير. في حين أن الشخصية، حسب التعريف المتعارف عليه في علم النفس، مرتبطة باستعدادات فطرية تتفاعل مع المحيط الذي يلعب دورا في إبرازها أو طمسها. وهكذا يحدد الطبع الملامح الثابتة للشخصية التي تعرف أساسا بعامل الاستمرارية والثبات constance [5]. فالشخص يمكنه التحكم النسبي في شخصيته لكنه لا يمكن أن تكون لديه عدة شخصيات، ولأنه في هذه الحال يسقط في مجال المرض النفسي!

وتجدر الإشارة هنا إلى أننا تعمدنا الاستشهاد بقاموس فرنسي مشهور في علم النفس وبدراسة عامة عن الشخصية *La personnalité* من سلسلة PUF لأنها أول ما يقرأه الطالب أو الباحث قبل التعمق في موضوع ما. فهي تعطي خلاصة عن البحوث في الموضوع، وتراعى أن تكون دقيقة حتى توجه الباحث في الاتجاه الصحيح. وأول ما يطلع عليه القارئ في هذا القاموس وهذه الخلاصة الطلابية هو أن **الشخصية تتسم بالثبات والاستمرارية.**

[1] ***Le personnalisme***, P. 6
[2] ***De l'être à la personne***, p. 102
[3] Ibid, p. 103
[4] Ibid, p. 70-71
[5] Dictionnaire de psychologie Bordas, sous la direction de Norbert Sillamy, p. 887

لكن الحبابي الذي يدعي إمكانية تحديد الشخص **يتوقف في الطريق ليستخلص أن الشخص غير قابل للتحديد،** قائلا: " لا يمكن القول بأن الشخص شخصية مطهرة أو بدون قناع، لأن الشخص بصفته صيرورة يفيض عن كل تعريف بفضل غنى امكانياته؛ فهو يميل إلى تحقيق الانسان كما يميل كل نسق إلى الوضع الذي يحقق توازنه؛ إنه الممكن الذي يميل إلى اللامتناهي. وتحديد الشخص بعلاقته بالشخصية يعني الحد من ديناميته وإمكانياته وتجميده في مقدماته" [1].

فالشخص إذن يمهد الطريق للإنسان. لكن كيف يتسنى لكيان يشوبه انعدام الأصالة وهو مطية لخداع النفس [2] أن يخلق ما هو أصيل؟

وفي حين أن مونيي يعتبر الشخص والنمط الشخصي للوجود "أسمى أشكال الوجود" وأنهما "اكتمال للكون"[3]، فإن الميزة الوحيدة التي يمنحها له الحبابي تكمن في ديناميته وامكانياته؛ أما الاعتبار الأسمى فيخص به الانسان.

يبقى السؤال: **هل الشخص قابل للتحديد أم لا؟** سؤال أجاب عليه الحبابي بشكل متناقض. وهذا التناقض مصدره التنافر الحاصل بين مقاربته الوضعية للشخص (بما أن الشخص "يتحدد بقدر ما يتحقق"، مع غلبة للعوامل الخارجية هذا التحديد) والرؤية الشخصانية – كما عبر عنها مونيي – التي تجعل من الشخص مصدر التعالي في الكون.

أن هذا العجز في تحديد دور الشخص هو الذي اضطر الحبابي إلى زيادة مستوى أسمى متمثلا في الانسان.

إننا نلاحظ من خلال هذا العرض أن الغرض الذي توخاه الحبابي من وراء إلحاحه على توضيح المفاهيم قد حاد عن هدفه وجعل من الفلسفة التي أراد تشييدها بنيانا متصدعا لأن كل لبناته هشة. ومفهوم التشخصن لا يسلم من هذه الهشاشة العامة، والدليل على ذلك هذا المثل الذي يعطيه: "إن الفيلسوف الفارابي والشاعر المتنبي تعاصرا، وتواجدا في حلب، وخالطا نفس الأوساط، ولكن رغم ذلك كله، تشخصن كل منهما تشخصنا جعله مخالفا للآخر، كل الاختلاف. ذلك أن الأشخاص، وإن كانت المؤثرات عليهم هي هي، فانفعالاتهم الفردية بها ومعها تجعلهم مغايرين. وإلى جانب الفارابي و**المتنبي،** عاش أفراد كثيرون في حلب، وفي نفس الزمن، وخالطوا نفس الأوساط، ومع ذلك لم يبلغوا من التشخصن مستوى يجعل التاريخ يحتفظ لنا بذكراهم. حقا، إن البيئة تمهد الطرق وتهيئ الأسباب لتفتح الشخصية، ولكن هذه العملية، وإن كانت شرطا أساسيا، فإنها ليست بالشرط الكافي، فلا بد من الاعتماد على تأثيرات البيئة، مع اعتبار الشروط الخاصة بكل فرد. فعندما تتوفر الشروط الكافية لتأثير البيئة وتكوين مجموعة من قيم عامة للوجود (مثلا حلب أيام سيف الدولة، بالنسبة للفرابي و**المتنبي**) يتفتح حقل الامكانيات أمام الجميع، ثم إنه إذا انعدمت المعارضات، بين تأثيرات البيئة وإمكانيات الفرد، استطاع الشخص أن يحقق ذاته، وهذا هو التشخصن"[4].

إن هذا المثال يجعلنا نتساءل هل الحبابي أراد فعلا تأسيس فلسفة تقاسم باقي الفلسفات الشخصانية حدا أدنى من المبادئ والمفاهيم المشتركة؟ فهل يجوز، من وجهة نظر شخصانية، اعتبار **المتنبي** (وهو

---

[1] ***De l’être à la personne***, P. 58
[2] Ibid, p. 17-18
[3] ***Le personnalisme***, p. 6
[4] **من الكائن إلى الشخص**، ص 134

الشخصية النتشوية) نموذجا لما يجب ان يحمل الإنسان الشخصاني من قيم، وهو القائل: والظلم من شيم النفوس فإن تجد ذا عفة فلعلة لا يظلم؟[1] مع أننا لا ننتقص من عبقريته الشعرية. وهل يجوز لفلسفة تدعي الشخصانية أن تحصرها في بعض المشاهير وفي عصر معين، في حين ان مفهوم الشخص كان دائما يهدف إلى الرفع من شأن الكائن البشري والذود عن كرامته مهما كان وزنه الاجتماعي وعصره. وهل يجوز لشخصانية إسلامية (بما أن الحبابي أراد تأسيس شخصانية إسلامية) أن تميز بين البشر على أساس مناف للمساواة امام الله؟

5- الإنسان

يعرف الحبابي الإنسان قائلا: "**الإنسان هو الشخص الذي بلغ تشخصنه درجة من النمو تجعله، حينما يقوم بنشاط ما، يحقق نوايا ترمي إلى أبعد من الأشياء الفردية، إنه يضع معادلة بين أفعاله ونواياه، وملاءمة نتيجة النشاط مع النية، تستلزم، من الذات، تفهما للأوضاع وللوسائل التي يقتضيها الفعل الرامي إلى هدف معين. فالربط بين الأجزاء والمجموع، عمل يصدر عن وعي رابط، دينامي، برز للعالم في نفس الحين الذي يظهر فيه الكائن، ثم يتفتح وينمو مع الشخص في سيره نحو الإنسان**".[2]

والإنسان عند الحبابي هو "وحدة الكائن والشخص" [3]، ("تأليف من الكائن والشخص" [4]) وهو عنده مفهوم يجيب على مطلبين: توضيح المفاهيم وتحديد موقع التعالي. ولهذا يقترح "تخصيص الشخص personna ومشتقاتها للأنا المقنع، **وتخصيص اسم إنسان لكل ما هو فوق القناع وللهدف المقصود.** فمصطلح "إنسان" يعبر عن مفهوم ثري يتميز بخلوه من آثار الغش والخداع. والانسان هو إذن الهدف وليس المعطى، إنه التألق الشامل للأنا والانجاز التام لكل الإمكانيات التي يحملها. أن يصير المرء إنسانا هو أن يحقق كل ما يريد وكل ما يستطيع" [5].

لكن القارئ لا يجد – **من جهة** - في كتاب الحبابي تعليلا لهذا التمييز بين الشخص والإنسان. فالشخص هو أداة التعالي وهو الحاضنة التي تحمل المشروع، والتي تبث فيه الإرادة والقوة، والإنسان بصفته مشروعا مرتبطٌ بالشخص (وعالم الشخص هو عالم الإنسان عند مونيي[6]، كما سبق لنا ذكره)، فكيف يمكن أن يكون أسمى منه ومن طبيعة مختلفة؟

ومن **جهة ثانية** - وبما أن الأمر يتعلق بتوضيح المفاهيم - إن مصطلح "إنسان" يحيل في الفلسفة الحديثة إلى الإنسية وإلى المركزية الإنسانية anthropocentrique التي نشأت كنقيض للمركزية الالهية théocentrisme، ولهذا يحمل مفهوم الإنسان/الشخص كل ثقل وكثافة الواقع البشري. وهذا الواقع وهذه الكثافة ليسا إفرازا للغش والخداع بل هو نسغ الحياة الذي جعلت منه الوجودية (وهي من

---

[1] يذكر الحبابي هذا البيت كمثال سلبي ل "فلسفة أنصار الغائية" التي يحررنا التشخصن منها، دون ذكر القائل، ودون الانتباه إلى كونه يذكر المتنبي من بين الشخصيات المتشخصنة وبيته الشعري كنقيض للتشخصن.
من الكائن إلى الشخص، ص 79

[2] **من الكائن إلى الشخص**، ص 68

[3] ***De l'être à la personne***, p.52

[4] **من الكائن إلى الشخص**، ص 64

[5] ***De l'être à la personne***, p. 18-19

[6] ***Le personnalisme***, p. 3

روافد الشخصانية) مركز تفكيرها. وكرامة الإنسان في المذهب الإنسي تستمد من الإنسان ذاته، وليس من عالم مفارق له.

لقد أراد الحبابي أن يجعل من الانسان مفهوما خالصا، إذ يقول: " إن مصطلح "إنسان" أقل عرضة للفردانية من الأنا الشخصي؛ وبصفته غاية للقصدية وحدا نهائيا لحركة التعالي، فإنه غير معرض للنقد الذي يطال مصطلح "شخص". وهو يتميز بكونه لا يرزح تحت الحمولات التي اعترضت الشخص persona خلال مساره الطويل" [1]. **وبهذا يفصل الحبابي بين المتعالي والنفساني الملتحمان في الشخصانية**. ومنطق هذا التحليل يحيل، من حيث لا يشعر الحبابي، إلى **المثالية والثنائية**؛ نظرا لكون الانسان بصفته كائنا غير متجسد يوجه الحركة المشخصنة: "فهو الذي يفهم الضرورة ويعانيها ويتغلب عليها ليتحرر. وهذه المهمة المضنية تتضمن برنامجا من الفتوحات المتدرجة والمتمثلة في: التحكم في الذات الذي بفضله يتغلب الوجه المشخصن على الوجه الحيواني؛ معرفة الطبيعة التي بفضلها يتعالى الأنا على الأشياء والضرورة؛ وأخيرا المنطق والأخلاق والإبداع الفني، وهم الواسطة للاتصال والتوائم مع الغير" [2].

ولو ترجمنا "الشخص" و"الانسان" حسب تصور الحبابي إلى لغة كانطية لأمكن القول أن "الشخص" هو الأنا الموضوعي، و"الانسان" هو الأنا المتعالي. فكانط يميز بين الذات (sujet) المتعالية العقلانية، والذات الفردية في جانبها الحسي التجريبي. فالذات المتعالية ذات عقلانية خالصة تنتمي إلى العالم العقلي الذي ينتمي بدوره لعالم الغايات، والذي يفرض شرعيته العقلانية للطبيعة بواسطة المقولات ومبادئ العقل، كما يفرضها على أفعال الإنسان بواسطة الآمر القطعي. والثنائية الإنسانية تعبر عن نفسها من خلال هذا المعنى المزدوج لكلمة ذات [3]. **إلا أن الأنا المتعالي عند كانط بعد من ابعاد الشخص وليس مستوى مفارق له.**

يبقى أن الغموض يكتنف تعريف الحبابي لما يسميه ب "قناع" masque "الشخص"، فهل يعني تعدد المعاني التي قدمت لهذا المصطلح طوال تاريخ الفلسفة [4]؟ الأمر الذي يحول دون إعطاء تعريف دقيق له (أي أن المشكلة اصطلاحية أساسا)، أو أن المسألة تتعلق بالوجه الواقعي empirique للشخص المرتبط بتاريخه الشخصي؟ الأمر الذي يمثل تناقضا من قبل مفكر يعتبر نفسه واقعيا، لأن الشخص لا يمكن أن يكون قناعا حتى ولو أننا لا نعرف عنه إلا الظاهر منه، إلا أن هذا الظاهر لا يختزل كل حقيقته.

لقد أراد الحبابي توضيح المفاهيم عبر إكثار للمستويات الشكلية (كائن، شخصيات - لكونه يعتبر أن للشخص الواحد عدة شخصيات -، شخص، إنسان) مرتبا إياها حسب تراتبية تنطلق من "المعطى الخام" لتصل إلى الإنسان المثالي. والوضوح الذي رامه تم على حساب الواقع النفسي والوجودي لأنه **رد الإنسان بكل أبعاده إلى إطار شكلي، رغم أن قصده هو مقاربة الشخص ككل واقعي**. إنها عقلانية وضعية متأثرة بأوغست كونت الذي أراد إعطاء تعريف جديد للمقولة السقراطية: "اعرف نفسك بنفسك". وهذا التعريف الجديد يفك الارتباط بين الوعي بالذات ومعرفة الذات conscience- de- soi-connaissance-de-soi، ويحث على "البحث عن الروح esprit في تاريخ العلوم فقط لأنه من المستحيل إدراكها مباشرة.

---

[1] Ibid, p. 80-81
[2] Ibid, p. 106
[3] ***La morale de Kant***, p. 27
[4] ***De l'être à la personne***, p. 75-82

ولكي تكون الفلسفة وضعية عليها رفض كل مقاربة نفسية: أي إلغاء الوعي بالذات بإنقاذ المعرفة بالذات. فالوعي conscience غير مؤهل للمعرفة ".[1]

وبرفضه للمقاربة النفسية والوجودية فإن الحبابي يستنسخ الوضعية في صورتها الأكثر سطحية ودوغمائية، والتي تم تجاوزها حتى من قبل أكثر المذاهب عداء للفلسفة التأملية، لأن الظواهر الإنسانية لا يمكن الإحاطة بها بمجرد وصف لمعطياتها من الخارج أو البحث التاريخي، بل تحتاج أيضا إلى مقاربة فهمية كيفية. إن الحبابي يقول على لسان أوغست كونت: "ولكي تكون الفلسفة وضعية عليها رفض كل مقاربة نفسية: أي إلغاء الوعي بالذات بإنقاذ المعرفة بالذات. فالوعي conscience غير مؤهل للمعرفة "، إلا أنه في الواقع تخيّل هيكلا يعاني من فراغين: فراغ ذاتي باسم الواقعية (في حين أن الشخصانية ملأته ببعدها الوجودي والديني، وهو ما لم يفعله)، وفراغ موضوعي (لأنه أهمل مكاسب علم النفس).

والحاصل ان استشهاد الحبابي بأوغست كونت مجرد حشو، فقد أراد ان يجد سندا لواقعيته، لكن **ما يسند الواقعية هو الواقع** – أي المحتوى الوجودي والاجتماعي والتاريخي – وليس الإطار الصوري للفكر.

ومن ناحية أخرى فإن "إنسان" الحبابي ضرب من **الانسان الأعلى** surhomme لأنه، حسب تعبيره: " ما وراء (الكائن والشخص) وانطلاقا من التحامهما الحميم، فأنا الانسان أي القيمة التي يحققها أولئك الذين تخلصوا من "الأقنعة". أما أولئك الذين ينغمسون في خداع الذات فإنهم يجهلون إلى الأبد هذه القيمة. وأبدا لن يكون لديهم الاندفاع المخلص لتجاوز الشخصية التي يلعبون ليبلغوا إلى مستوى الإنسان الذي عليهم تحقيقه. وبين هذين المستويين هناك منازل وسطى توصل تدريجيا إلى الانسان"[2]. إن هذا التصور للإنسان يذكر بنداء البطل البرغسوني، لولا أن الحبابي يرفض أن يسقط التشخصن في النخبوية، كما عبر على ذلك في تعليقه على الحركة المشخصنة عند مونيي[3]. وقد سبق لنا الرد على هذه المسالة.

لكن هناك فرق بين نداء البطل البرغسوني، الذي وإن كان يبين الطريق للغير فإنه لا يسلبهم شيئا من كرامتهم، و"إنسان" الحبابي الذي يحتكر الكرامة له وحده. وهذا "الانسان" نموذج نادر إذ أن الحبابي يقول:" ندعو "إنسان" أولئك الذين خلد التاريخ مثالهم وذكراهم. وهم أولئك الذين ينشؤون في وسط وثقافة ما، لكنهم السباقون - بفضل موهبتهم الخاصة - إلى إدراك إفلاس النسق (النظام) الثقافي، ويسبرون الوجود الخفي لتيارات تبعث الحياة من جديد. وهم بزهدهم في مصالحهم الشخصية وبمثالهم وتضحياتهم يخلقون فكرا جديدا وفنا وقانونا وأخلاقا سيصيرون حقيقة العصر " [4].

والآن، بعد أن وصلنا مع الحبابي إلى نهاية سيرورة التشخصن، لا نجد مناصا من طرح العديد من الأسئلة. أولاها تطرح مسالة الغاية من التشخصن:

- **فهل سيرورة التشخصن محكومة بغائية ترمي إلى خلق بعض الكائنات الاستثنائية؟ وهذا السؤال يحيل إلى سؤال آخر:**

[1] Ibid, p. 35
[2] Ibid, p. 56
[3] Ibid, p. 100-101
[4] Ibid, p. 53

- **كيف يمكن قيام مجتمع شخصاني (الذي هو هدف الشخصانية) إذا كان التشخصن محصورا في بعض "الواصلين"؟**

أما ثانيتها فتتعلق بالبعد الذاتي ل "الإنسان" وتطرح إشكالية العلاقة بين "الإنسان" وشخصه وشخصيته.

- **فهل "الإنسان" لا يبقى شخصا؟ ورغم عبثية هذا السؤال إلا أننا مضطرون لطرحه، إذ كيف يمكن لكائن مثالي أن يتعايش مع شخص، أو في شخص، يشوبه الزيف والخداع؟**
- **ما هو السند (أو القاعدة) النفسية ل"الإنسان"؟ أو بعبارة أخرى، ما هو دور شخصية "الإنسان"؟ أم أن الشخصية حُيدت عندما يبلغ الكائن مرتبة "الإنسان"، فيعيش دون شخصية؟!**

مع العلم أن هذا الإنسان الذي تخلص من كل شوائب النفس والجسد يحيل إلى المقاربة الصوفية في صورها الأشد تنكرا للجسد وشهواته، أكثر مما يحيل إلى المقاربة الفلسفية خاصة إذا ادعت الواقعية. وهذه مفارقة أخرى في فلسفة الحبابي التي ترفض التصوف الذي يتجاوز ما تبيحه السنة.

وعلى المستوى الفلسفي العام فإن مفهوم "الإنسان"، كما تصوره الحبابي، يطرح من المشكلات النظرية أكثر مما يحل. وهو يدخل الثنائية والمثالية في فلسفته وهو ما يعارض مسلماته ولا يتفق مع تصوره للمتعالي وللحرية وللأخلاق، كما سنرى ذلك في الفقرات التالية. وبذلك سقط فيما أراد تجاوزه عندما أكد: "إن مفهوم التشخصن يقي الباحث، في "الكائن البشري" من السقوط في مشكل الثنائية: "وجود-ماهية". فبمجرد ما يبرز الكائن في هذا العالم، يشرع فورا في االتشخصن، إلى حد أنه لا يجوز لنا أن نقول عنه بأن له وجودا منعزلا عن ماهية. فليس له وجود محض "قبل" أن يصير "بعد"، هذا أو ذاك. إن ال "قبل" وال "بعد" لا يوجدان بصفة مطلقة في زمن مطلق، بل وجودهما مقيد بوجود كائن بشري، قد جعل نفسه كذا أو كذا، وإلا لما أمكننا أن نتكلم عنهما. إن مجموع مراحل عملية التشخصن، يقع وينتظم في الزمن، بينما ظهور الزمن ليس إلا نتيجة للحركة المشخصنة. نعم، هناك الكائن، لكنه لا "يكون شيئا" خارج الحركة: إنه آونة الشروع في التشخصن"[1].

في هذا التعريف تبدو سيرورة التشخصن وكأنها ملكة فطرية لدى الفرد البشري، وكأنه يتبع مسارا محددا له من قبل. وبما أن "الإنسان" هو الغاية المقصودة من هذا المسار، فإن ثنائية الوجود/الماهية لا تنتفي إلا لصالح جبرية (هي في الواقع مصادفات الحياة التي يعجز الانسان أمامها في كثير من الأحيان) لا تمهد ل "الإنسان" بل تنفيه ككائن حر.

والحاصل هو أن "إنسان" الحبابي، المتجرد من شخصيته (بل شخصياته) وشخصه؛ مفهوم فارغ كمحتوى، وضيق كامتداد (مجموع الأفراد الذين ينطبق عليهم)، ومستحيل كإمكانية في منظور فلسفي سجين واقعية ضيقة.

---

[1] ***من الكائن إلى الشخص***، ص 61

6- التعالي

يرى الحبابي أن **التعالي** سيرورة تصاحب التشخصن، وهو مع **"الصميمية"** (وهي ترجمته ل intimité التي تعبر عما هو جواني وحميم)[1] أحد الطريقين اللذين يمكنان الشخصية من الخروج من دوامة الزمن والأفق. إلا أن الحبابي يذهب إلى أن التعالي والصميمية ليسا من المقولات المتعمقة (أو الباطنية) « catégories en profondeur » ، بل هما بعدان ممتدان « dimensions extensives ». فهما لا يحملان عن الإنسان ثقل الزمن والأفق، بل يسندانهما ويكملانهما. وهذا التصور يخرجنا من المعضلة، التي تضعنا فيها التصورات الكلاسيكية، بصدد العلاقة بين الكائن البشري ومحيطه: فإما يعامل هذا الكائن كمحصلة للمؤثرات الفيزيائية والفيزيولوجية والاجتماعية التي تجعل منه شيئا ضمن الأشياء الأخرى؛ أو أن نرى فيه حرية غير كونية (acosmique) ووعيا مؤسسا للكون. إن التعالي والصميمية (الجوانية) تجاذبان (tensions) يجعلان الأنا يتصل مع الغير ويلمس الكون والأشياء دون أن يذوب فيهما، يجعل من كل شيء أداة، ويمارس عليه ما يصبو إليه دون أن يستقر في أي من هذه الأشياء. إنه يتأمل ذاته من خلال هذا العالم/الأداة ويحوله، ويشعر بأنه يعيش بين الأشياء لكنه يتجاوزها بواسطة التأمل، وبكونه يصوغ وجوده مع الآخرين[2].

و**الزمن**، عند الحبابي، مكثف في "مزيج" (mixte) سماه ب "الحينونة "l'en train de [3] (أو "الانهماك") يضم الأبعاد الثلاثة للزمن: الماضي والحاضر والمستقبل. وهنا تكمن شخصيتنا "بين أفقين متحركين، وهي منغمسة في "حينونة" (انهماك) ترزح تحت ثقل تجارب الماضي وجذب نداء المستقبل"[4]. والأفق هو "الحقل الذي يتشخصن فيه الأنا مع الآخرين وبواسطتهم"[5]. ويمكن أن نضع ثقافة محل أفق لكونها تنهض بكل الوظائف التي ضمنها فيه الحبابي.

نستنتج من هذا المقتطف أن التعالي و"الصميمية" (ما هو جواني وحميم) بعدان أفقيان، ف"واقعية" الحبابي تتميز بالحذر من الاستبطان السيكولوجي والميتافيزيقا التأملية. وهو يريد تأسيس "تعالي-محايث" « transcendance-immanence »[6]. والتعالي عند الحبابي كحركة متصاعدة يتحقق من خلال التشخصن. وفي علاقته بالكون يتميز بالتواؤم (التكيف) والتجاوز معا[7]. وهذه الحركة من فعل الأنا ذاته، وهي بذلك تتميز بالتعالي والمحايثة. لهذا فإن "التعالي يعني تحقيق المرء لذاته، أي أنه بذلك يتجاوز كينونته الخام ليصير كائنا متشخصنا يهدف إلى تحقيق الإنسان الذي يحمله في ذاته كمشروع سام عليه تحقيقه"[8].

لكن الحبابي لا يذكر السبب أو الضرورة التي تدفع الأنا إلى جعل الإنسان مقصدا له. ولهذا يبدو الإنسان وكأنه غاية فطرية للأنا. وفي هذه الحالة فإن الإنسان يصير في متناول الجميع وليس حكرا على نخبة قليلة. أما المبدأ المحرك لهذا التعالي فغير محدد.

---

[1] ***من الكائن على الشخص***، ثبت المصطلحات، ص 160

[2] ***De l'être à la personne,*** p. 163 "هذه ترجمة مع بعض التصرف للفقرة الأولى من فصل "التعالي

[3] ثبت المصطلحات ص 156، والأفضل ترجمته ب "جواني" لأن الأصل اللاتيني للكلمة هو "داخل"

[4] ***De l'être à la personne***, p. 162

[5] Ibid, p. 155

[6] Ibid, p. 175

[7] Ibid, p. 165

[8] Ibid. P. 175

وبما أن الحبابي يجعل من الأنا مصدرا للتعالي، كان من المنطقي أن يصنفه ضمن "الأبعاد العميقة" وليس ضمن "الأبعاد الممتدة"[1]. وإن كنا في الواقع لا نجد عند الحبابي أبعادا عميقة، رغم التسمية التي أطلقها على بعض الفصول من كتابه. فحتى المفاهيم التي حللها على أنها أبعادا عميقة، مثل "الصميمية" (ما هو حميم) l'intimité والحب والفن والرحمة، تطرق لها كممارسات اجتماعية أساسا[2].

ويخصص الحبابي جل هذ الفصل للرد على بعض المفكرين الذين تطرقوا لنظرية التعالي، الدينية منها والفلسفية. ومنهم **شيلر** الذي يعتبر الشخص ك" مجموعة من الأفعال مستقلة عن الزمن والمكان". ويرد الحبابي أن هذا الكائن يشبه الكائنات الرياضية[3]. و**موريس بلونديل** الذي يعرف أيضا الشخص بالفعل، إلا أن مجال الفعل منحصر في الممارسة الدينية[4] . أما **غابرييل مارسيل**، فهو يرى أن الله وحده يُعالي، ويشكك في إمكانية عَلمنة فكرة التعالي[5]. أما **كيركغارد**، فإنه يرد الوجود الإنساني إلى اختيار: مع الله أو ضده[6]. ويصف الحبابي موقف **هيدغر** بالتوحدية (solipsisme)، لأن الواقع البشري، بصفته فهما compréhension وتعاليا، هو الذي يؤسس الكون[7]. ويرد الحبابي على **سارتر** -الذي يعرف التعالي بأنه: "نفي داخلي وفاعل يكشف عن الوجود في ذاته بتحديده للوجود لذاته في كينونته"[8]- بأن مفهومه للتعالي لا يتوافق مع التشخصن الذي لا يمثل التعالي إلا بعدا من أبعاده[9]. ويسائل الحبابي **هوسرل** قائلا: إذا كان كل موضوع يقصده الفكر يصاحبه حضور وبداهة هذا الموضوع في الفكر، فكيف يمكن للفكر التعالي على الحاضر؟ وكيف يمكن للأنا تجاوز وعي الذات نحو الغير والكون؟[10]. أما **جاسبرس** فإنه يرى أن الوجود متجذر في التعالي، لكن من يريد أن يحقق الكائن الشامل لا يمكنه ذلك إلا في الواقع التجريبي وليس في التعالي[11]. وأخيرا يتطرق الحبابي للشخصانيين الفرنسيين، ليحكم على موقف **مونيي** بأنه مفارق paradoxal، لكون التعالي لا يصعد بل يهبط. وهذا التعالي هو من قبيل اللامحدد واللامعبر عنه (ما لا يمكن التعبير عنه بواسطة اللغة)[12]. أما **لاكروا** فإنه يرى أن الشخصانية الحقة ""شخصانية تفهم أن القيمة المطلقة للشخص تأتيه من قدرته على التجاوز بفضل مساعدة داخلية"". "وأن هذه المساعدة هبة إلهية"[13].

بعد هذا العرض، لا يسعنا إلا أن نبين التفاوت الكبير بين جهد القراءة الذي بذله الحبابي في كتابه ***من الكائن إلى الشخص*** (النسخة الفرنسية)، وضحالة النتائج التي استخلصها، لكونه ناقش الأفكار مبتورة عن إشكالياتها. وبما أن هدفه كان **تأسيس متعالي غير مفارق** transcendance sans sur-naturel، كان بإمكانه التركيز على مفهوم الاستلاب[14]. فهذا المفهوم قابل لأن يطرح من منظور واقعي، وهو بالفعل مطروح في فلسفة مادية لا يمكن أن ننعتها بأنها مفارقة، ألا وهي الماركسية؛ كما أنه يمثل أحد المفاهيم

---

[1] Ibid, p. 163
[2] Ibid. p. 205
[3] Ibid, pp. 163-164
[4] Ibid, p. 164
[5] Ibid, p. 167
[6] Ibid. p. 167
[7] Ibid, p. 168
[8] La « négation interne et réalisante qui dévoile l'en-soi en déterminant le pour-soi dans son être »
[9] Ibid, p. 188
[10] Ibid, p. 169
[11] Ibid, p. 170
[12] Ibid, p. 170
[13] Ibid. p. 171
[14] يوجد فصل في ***حرية أم تحرر؟*** عنوانه "استلاب المتنافسين" لكنه يكتفي بإدانة التأثير السلبي للمنافسة

الأساسية للوجودية. فهذا المفهوم لا يهدف إلى خلق إنسان خارق للعادة، بل "يكتفي" بالعمل (نظريا وسياسيا) على تحرير الإنسان من الاستلابات التي يرزح تحتها (أكانت اقتصادية، أو سياسية، أو اجتماعية، أو عقدية). وهذا كفيل بأن يجعل الإنسان يعيش في مجتمع يستجيب لحاجياته المادية والمعنوية ويسعى لسعادته، دون حاجة للبحث عن بديل في عالم مفارق ليس في الواقع إلا بديلا وهميا كل الحلول فيه مؤجلة. والمجتمع الخالي من الاستلاب – إن كان بالامكان وجوده - هو مجتمع إنسي بامتياز، إن لم يكن شخصاني (لأن الشخصانية تقتضي وضع الإنسية في أفق ديني).

الأخلاق

الأخلاق عند الحبابي نفعية ووضعية. **فهو يركز على كون اللاهوت والميتافيزيقا لم يقدما إطلاقا قيما كونية، وهما بذلك غير مؤهلين ليكونا قاعدة للأخلاق.** فالأخلاق يجب أن تؤسس على "الروح (أو العقل) esprit الوضعية التي تبحث عن الواقع وتوجهه نحو النافع. وفي هذا المجال نجد، رغم كل الخلافات، مركزا يجمع عليه الجميع، وقيمة مشتركة، ألا وهي المنفعة". أما اللاهوت والميتافيزيقا فلا يمنحان أي أمل في تفاهم كل البشر، فالعقل والعلم هما وحدهما القادران على تأسيس قيم كونية"[1].

وزيادة على الوضعية والنفعية يضيف الحبابي معيارا ثالثا لتزكية كل قيمة، ألا وهو **الهيمنة**، لكون القيم الأكثر حيوية هي التي **تسيطر**. وهو بذلك يدعو إلى تأسيس نظرية قيمة axiologie تجمع بين الواقع والعقل، لأن "التأثير في الواقع يقتضي الوصف الدقيق للتجربة الحقيقية للقيم السائدة في كل لحظة من التاريخ"[2].

كما يضيف الحبابي مقاربة **اجتماعية** قائلا بأنه يجب البحث عن "الفعالية في القيم التي تفرزها الحياة اليومية، في قلب التجارب المعيشة للأنا، في نسبيته ومحدوديته ومصيره"[3].

وأخيرا ينتهي الأمر بالحبابي إلى **المادية التاريخية** لكونه يرى أن التقدم المتوازي لعلوم الإنسان وللتقنية "على أساس شخصانية واقعية" سيمكن من تجاوز الخلافات بين مختلف الثقافات. ومن جهتها ستتمكن العلوم الاقتصادية من "عقلنة العلاقات بين الأشخاص والأشياء...وبين الجهد والحاجة والإنتاج والاستهلاك. ويقرر الحبابي أن "الوحدة في هذا الميدان محتملة كما هو الشأن بين الفزياء والجيولوجيا، وهي علوم بلغت حدا كافيا من الوضعية"[4].

إن هذه المقاربة للأخلاق التي تقتبس من عدة مشارب فلسفية تطرح كثيرا من المشكلات:

- **فهي تأسس الأخلاق على العقل الوضعي، كما أنها تستمد الاشكالية الوضعانية في صورتها الأكثر فجاجة والتي ترد الخلافات الفكرية والثقافية إلى نقص في العقلانية. كما أنها تلبس تفاؤلها الساذج الذي يعتقد أن الاحتكام للعقل سيمحي التناقضات البشرية.**
- **وهي تخلط بين الوضعية والواقعية. فالواقعية نسبية وأوسع نظرة من الوضعية التي تطمح إلى الوصول إلى قوانين عامة غالبا ما يفلت منها الذاتي والشاذ. ولهذا من التناقض ادعاء تأسيس**

---

[1] ***De l'être à la personne***, p. 242
[2] Ibid, p. 259
[3] Ibid, p. 262-263
[4] Ibid, p.241

الأخلاق على العقل الوضعي والبحث عنها في "صلب التجارب المعيشة للأنا، في نسبيته ومحدوديته ومصيره"[1].

- **وهي تعطي الأسبقية للأخلاق السائدة وتجعل من التاريخ محكا لصلاحية الأخلاق كما هو الشأن في فلسفة التاريخ الهيجلية، في حين أنه ينتقدها بشكل غير مباشر في كتابه "من المنفتح إلى المنغلق" والذي يرجع فيه الاختلاف بين الشعوب إلى عوامل طبيعية.**
- **وهي تدعو إلى النفعية دون البت في مقابلها الفلسفي المتمثل في الذرائعية. مع العلم أن الذرائعية لا تتماشى مع الوضعية.**
- **وهي لا تأخذ من الماركسية إلا وهمها العلماوي المتعلق بقدرة علوم الاقتصاد على عقلنة العلاقات البشرية. وقد تراجع لاحقا نسبيا عن هذه النظرة بتركيزه على المشكلات الناتجة عن المجتمع الصناعي[2].**
- **وهي، أخيرا، تتجاهل الأخلاق الكانطية في حين أنها أخلاق شخصانية يمكنها أن تستجيب حتى للهاجس الواقعي للحبابي.**

فكيف نفهم الأخلاق عند الحبابي رغم الاعتراضات السابقة؟ والجواب يمكن أن نجده في الظروف التاريخية التي عاش فيها والتي خلقت لديه **وعيا حادا بثقل التاريخ والمجتمع والاقتصاد**. فواقعية هذه الأخلاق تلعب دورا مزدوجا: فهي من جهة نداء لقراءة واقعية ونقد-ذاتية للأحداث، ومن جهة أخرى تحذير من المبالغة في الإرادية. **فهذه الأخلاق مبنية على جدلية الممكن**. إنها أبعد ما تكون عن الفرد السارتري الذي يعطي لنفسه مسؤولية لا متناهية. ولهذا لانجد في روايات الحبابي مثيلا للشخصيات السارترية التي تجد نفسها في حالات قصوى من الحيرة الوجودية والأخلاقية. والتنميط الأخلاقي لشخصيات روايات الحبابي يفصح عن مانوية وامتثالية conformisme أخلاقية. فمن ناحية نجد البطل الإيجابي ومن جهة أخرى نماذج مضادة سلبية (زوجان مثاليان وقعا ضحية التباس؛ طالب مغربي في فرنسا في مواجهة مؤامرة؛ تحول سجين بريء؛ سقوط عميل سابق...)[3].

الحرية

يخضع الحبابي تحليله لإشكالية الحرية لنزعته الواقعية التركيبية. ولهذا أراد أن يبين أن الحرية ليست صفة ولا خاصية ثابتة بل هي " مكتسب تدريجي وشمولية" «une conquête progressive et une totalité»[4] . رافضا ما يسميه بالفلسفات السلبية للحرية المتمثلة في النزعات المثالية التي تطرح الحرية كتجربة ميتافيزيقية [5]، ورديفتها النزعات التي تقف عند التجليات الخارجية للتحرر[6].

---

[1] Ibid, p. 262-263

[2] M. A. Lahbabi, ***Du clos à l'ouvert,*** SNED, Alger 1971, p. 96-97

[3] محمد عزيز الحبابي، **العض على الحديد**، الدار التونسية للنشر، تونس 1969

[4] ***Liberté ou* libération ?** p. 17

[5] Ibid, p. 189

[6] Ibid, p.191

عمليا يتعلق الأمر بنقد البرغسونية التي يؤاخذها على مثاليتها وثنائيتها. فالحرية عند الحبابي يجب أن تتجلى قبل كل شيء في العلاقات الاجتماعية[1]. وينتقد الحبابي البرغسونية وكأنها سليلة الرواقية التي ترد الحرية إلى مجرد حالة شعورية قائلا: "البرغسونية تدعونا إلى ضرب من "الانعزالية" التي ننشغل فيها بشعورنا فقط لأنه مقر الديمومة الحقيقية، وهو بذلك مقر الحرية"[2]. والميزة الوحيدة التي يعترف بها للبرغسونية – كما للوجودية أيضا - تكمن في "كونها تلقحنا بين حين والآخر بجرعة من الذاتية لنتسلح ضد هيمنة الأشياء"، لكنها عاجزة عن السير بنا نحو التحرر"[3].

ويعطي الحبابي في الصفحات 70 إلى 72 من "حرية أم تحرر" خلاصة عن مفهوم الحرية في عدة مؤلفات لبرغسون، ثم يلقي السؤال: " هل ستتجه هذه الأفعال الإرادية نحو المعنى الحقيقي للتحرر؟"[4]. وفي نظره كان من المنتظر من قبل برجسون تقديم أجوبة في هذا الاتجاه في كتابه: ***منبعا الأخلاق و الدين***، إلا أن الأجوبة التي قدمها لم تقنعه: "لأننا نجد في مركز نظرية الحرية عند برغسون الحرية الإلهية، وهي حرية لا يستطيع الكائن البشري المساهمة فيها إلا إذا كان "مفعولا بها" "[5].

لكن الحبابي لا يرى إلا الوجه الصوفي لنظرية الحرية عند برغسون ولا يعير الانتباه **لقاعدتها الواقعية**. والواقع أن برغسون إن كان خصص تحاليل طويلة للآليات الذاتية والداخلية للحرية فمن أجل استخلاص شروط إمكانية أي فعل حر. وفي البدء يجري برغسون هذا التحليل على المستوى الأكثر مادية ألا وهو المستوى البيولوجي. ويستنتج من هذا التحليل أن "دور الحياة هو إدخال اللاتحديد indétermination في المادة" ..."فالجهاز العصبي بخلاياه العصبية المرصوفة جنبا إلى جنب بحيث أن أطراف كل واحدة منها تنفتح على طرق متعددة تطرح العديد من الأسئلة، إنها خزان للاتحدد"[6]. فالحرية ليست مجرد حالة شعورية بل هي مرسومة في المعطيات البيولوجية للكائن الحي.

ومن جهة أخرى يرى برغسون أن **الحرية ليست مطلقة** وبأنها تحتمل درجات لأنه يأخذ بالاعتبار المحيط الاجتماعي والنفسي[7]. فالأفعال الحرة **قليلة** لأنها قليلة تلك الأفعال التي تصدر عن الروح بكاملها[8]، والتي تخرج إلى الوجود كما تسقط الثمرة الناضجة.

إن الحبابي يقول أن المقاربة البرغسونية محصورة في شعور "فرداني مطلق يتجاهل الآخر والأنت والنحن"[9]. لكن قراءة "***منبعا الأخلاق والدين***" تفند هذه القراءة. يقول برغسون "أن الإنسان عندما خرج من أيدي الطبيعة كان كائنا ذكيا واجتماعيا. وهذه النزعة الإجتماعية لديه كانت مُقدَّرة (أي محسوبة) بحيث لا ينتج عنها إلا مجتمعات صغيرة، وذكاؤه كان موجها لخدمة الحياة الشخصية وحياة الجماعة. إلا أن تطور الذكاء بتأثير من جهده الذاتي أدى إلى نتائج لم تكن متوقعة، إذ أنه حرر الإنسان من العبودية التي كان محكوما عليه بها بسبب الحدود التي سجنته فيها الطبيعة"[10]. والوازع الأخلاقي نفسه – والذي

---

[1] Ibid, p. 54-55
[2] Ibid, p. 30
[3] Ibid, p. 50
[4] Ibid, p. 72
[5] Ibid, p. 73
[6] H. Bergson, ***L'évolution créatrice***, Félix Alcan, Paris 1889, p. 137
[7] H. Bergson, ***Essai sur les données immédiates de la conscience***, Félix Alcan, Paris 1907, p. 127
[8] Ibid, p. 128
[9] ***Liberté ou libération ?*** p. 73
[10] H. Bergson, ***Les deux sources de la morale et de la religion***, PUE, Paris 1965, p. 55-56

كان مصدره الذكاء في البدء - عندما يتحول إلى عادة فإنه يصير بمثابة الغريزة[1]، فالأخلاق من "طبيعة بيولوجية"[2]. والدين هو الرابطة بين الغريزي والاجتماعي، إنه "رد فعل دفاعي من قبل الطبيعة في مواجهة السلطة المحللة (المفسخة) dissolvante للذكاء"[3]. لهذا فإن فعلا لا عقلانيا بالنسبة للفرد ليس بالضرورة كذلك بالنسبة للمجتمع[4]. وللقيام بدوره فإن الدين يلجأ إلى الوظيفة الخرافية fonction fabulatrice[5]، ف"الديانة الثابتة statique تربط الإنسان بالحياة، وتبعا لذلك تربط الفرد بالمجتمع، بواسطة حكايات تشبه تلك التي يهدهد بها الأطفال"[6]. لكن هذه الوظيفة مصدر انحرافات aberrations وجمود، لأن اللاعقلاني قد يصير عبثا absurde[7]. بينما غريزة الانضباط في المجتمع المنغلق قد تعمل على اندلاع الحروب. وآنذاك يصير من الضروري العودة إلى الاندفاع الحيوي l'élan vital للارتواء منه. وهذا الاندفاع في بعده الإنساني من طبيعة صوفية. وهذه الصوفية "اتصال ... بالجهد الخلاق الذي تعبر عنه الحياة. وهذا الجهد من الله، إن لم يكن الله ذاته"[8].

إن الصوفية عند برغسون ليست بحثا انعزاليا عن الخلاص، بل التزام في الكون. وهي التي تمكن من الخروج من المجتمع المغلق إلى المجتمع المنفتح الذي يشمل الإنسانية قاطبة[9].

قد لا نتفق مع تصور برغسون للصوفية أو مع فلسفته بصفة عامة، لكن لا يجوز نعته ب "الانعزالية". لقد كان هدف برغسون تأسيس أنثروبولوجيا تصهر في نسق واحد كلا من الأبعاد البيولوجية والاجتماعية والروحانية. وهذا غير مقبول من وجهة النظر الوضعية، لكنه ليس هناك مسوغ لنعته بأنه "مغرق في الفردانية"، خاصة وأن آراء برغسون الاجتماعية والسياسية تتميز بنزعتها المالتوزية[10]، لكونه يرى أن الاكتظاظ السكاني هو المصدر الأساس للصراعات والحروب.

كما ينتقد الحبابي نظرية **الأنانين** (الأنا العميق والأنا السطحي) عند برغسون بحجة أن تأسيس الحرية على الأنا العميق يعني تجاهل علاقة الكائن البشري مع محيطه[11]. فالأنا العميق لا محيط له ولا بداية معينة، فهل يجب أن تفترض له جذور سابقة للولادة (جنينية)؟ أو أنه الوعي بعالمنا الداخلي (جوانيتنا)؟[12] أسئلة لا تطرح إلا جراء الفصل المفتعل لكياننا بين أنا سطحي وآخر أساسي[13]. إلا أن هذا النقد يخطئ هدفه، لكون الحبابي لا يدرك خصوصية الثنائية البرغسونية ويخلط بينها والثنائية الديكارتية التي تميز بين الوعي والامتداد بدون حد وسط. فهو لا يدرك أن الثنائية البرغسونية عرضية لكون المادة والحياة متلاحمتان[14]. ويشرح برغسون الثنائية الظاهرة قائلا: "الاندفاع الخلاق والمادة الخام قد يمثلان وجهين متكاملين للخلق، فالحياة مرتبطة بالمادة وتخترق انقساماتها إلى كائنات مختلفة (أي أن الحياة تدب

[1] Ibid, p. 20
[2] Ibid, p. 103
[3] Ibid, p. 127
[4] Ibid, p. 133
[5] Ibid, pp. 123-129
[6] Ibid, p. 223
[7] Ibid, p. 143
[8] Ibid, p. 233
[9] Ibid, pp. 284-285
[10] Ibid, pp. 307-309
[11] ***Liberté ou libération ?*** p. 34
[12] Ibid, p. 32
[13] Ibid, p. 31
[14] ***Les deux sources***..., p. 271

في كل المظاهر المتعددة للمادة)؛ والطاقة التي تحملها تبقى متلاحمة بقدر ما يسمح بذلك مكان المادة الذي يُبْرزها"[1] (أي أن كل القوى التي تعج بها الحياة تبقى متلاحمة بقدر ما يسمح به كون المادة مكان تتجلى فيه الكائنات بشكل منفصل). إنها ثنائية يفرضها المكان la spatialité.

وينضاف إلى هذه المكانية طريقة عمل الوعي (الشعور) الذي بكونه لا يدرك الواقع إلا بواسطة الرموز فإنه يستبدله بها. وينتج عن ذلك أنا منعكس réfracté ومنقسم subdivisé أكثر مطابقة لمتطلبات الحياة الاجتماعية وللغة، لكنه يخفي الأنا الأساسي[2]. فعند برغسون لا يوجد إلا أنا واحد، وينفي أنه أراد "تثنية الشخص". والواقع "أن الأنا نفسه هو الذي يدرك حالات (موجودات) متمايزة، وحين يركز انتباهه يشاهد تلك الحالات تتذاوب فيما بينها كإبر الثلج حين يطول مكوثها في اليد. إلا أن متطلبات اللغة تفرض عليه ألا يدخل البلبلة حيث يسود النظام، وألا يخلخل ترتيب موجودات تحولت إلى ظواهر مستقلة عن الذات، بحيث كف الأنا عن تشكيل "مملكة داخل المملكة". فحياة داخلية ذات لحظات متمايزة، وحالات محددة بوضوح، تستجيب بشكل أفضل لمتطلبات الحياة الاجتماعية"[3].

حصيلة القول أن **التركيب بين الأنايين لا محل له في الإشكالية البرغسونية**. ومع ذلك يريد الحبابي الجمع بين "جوانيتنا" (عالمنا الداخلي) و " برانيتنا" (عالمنا الخارجي) في "أنا شامل"[4]. وهذا التوحيد لا اعتراض مسبق عليه لولا أنه كان يهدف إلى تجاوز ثنائية مزعومة عند برغسون.

وكما سبق لنا القول حول تجاهل الحبابي للأخلاق الكانطية، فإننا نجده يسقط في سوء الفهم نفسه فيما يتعلق ببرغسون في حين أنه يعد من الروافد الفكرية للشخصانية.

بعد هذا التحليل لنقد الحبابي للبرغسونية بصفتها ممثلة لأحد الاتجاهيين السلبيين للحرية، كان من المنتظر منهجيا أن يقوم بنقد لممثل للاتجاه المقابل، إلا أننا لم نجد أثرا لهذا النقد وذاك لسبب بسيط يتمثل أن هذا الاتجاه مطابق لمنظوره للحرية.

فالتركيب الذي وعد به بين اتجاهي الحرية لا يتجاوز لديه مرحلة النية. وبما أنه ينفر من الذاتية فإن تصوره للحرية يتسم بالحذر وبمسحة من العقلانية والإرادية يمكن تلخيصها في هذا المقتطف الوجيز: فالحرية "تعدد يغلب فيه العقل على الأهواء والغرائز؛ والذكاء على المصادفة والظرف؛ والارادة على النزوات والعادات؛ والجهد والكفاح على السلبية والخضوع للظواهر الطبيعية؛ ففي بداية التحرر يوجد الفعل، والتحرر يتوقف عندما يتوقف الفعل"[5]. إن أية فلسفة إيجابية للحرية يجب عليها أن تأخذ بعين الاعتبار كل الحريات – من حيث أن لها شروطا ومن حيث تكاملها – وعليها أن تعتبرها كغاية نهائية لجهود الإنسان وليست انبثاقا تلقائيا. وكل هذه الحريات الإيجابية ستشكل التحرر الحقيقي[6].

وبما أن مفهوم الأخلاق عند الحبابي سقط في العِلموية الوضعية، كذلك الأمر بالنسبة لتصوره للحرية. فالتحرر الشامل لديه "لن يكون مؤسسا بشكل متين، حتى يتمكن من السيطرة على قوى الطبيعة والغرائز والارتكاسات ولكي يفك خيوط التناقضات والأزمات الاجتماعية، إلا باعتماده على الحتمية دون

---

[1] Ibid, p. 272
[2] ***Essai sur les données immédiates***..., pp. 96-97
[3] Ibid, p. 104
[4] ***Liberté ou libération ?*** p. 33
[5] Ibid, p. 231
[6] Ibid, p. 193

السقوط في الميكانيكية الشاملة. فالأمر يتعلق بحتمية لينة تنقذ من العوارض والفوضى"[1]. ويزيد قائلا: "إن الخضوع لمبادئ علوم الإنسان لا يفقد الإنسان حريته، بل على العكس إنه يفتح الطريق للتحرر. وبواسطة التكيف مع ما تفرضه اللآليات déteminismes النفسية يمكن التحكم في القوى الغامضة لطبيعتنا، وبهذا يمكن أن نتيقن بأن أفعالنا تصدر عن إرادتنا؛ وبذلك نختبر بشكل فوري بأننا نتحكم في اللآليات النفسية لكوننا نتحكم في أفعالنا. وبفضل تقدم علم النفس (بصفته علما قائما على الحتمية يعرف بشكل جلي موضوعه وحدود وسائل بحثه) ستسود الإرادة ونتيجة لذلك سينبثق عصر التحرر. وهنا نلاقي التوازي الجلي بين المتتالية الديكارتية: إذا كنت أعرف فإني أستطيع أن أتصرف agir وإذا تصرفت فأنا حر، ومتتالية أوغست كونت: المعرفة من أجل الاستبصار(التقدير والتنبأ) prévoir، والاستبصار من أجل الفعل "[2].

وهكذا ينزل الحبابي – من جهة - بالحرية إلى مستوى الاختيار الحر، **وهو المستوى الصفر للحرية**، كما يقول كانط. ومن جهة أخرى يسقط في الوهم العلموي الذي يطمح إلى السيطرة على الإنسان بواسطة التحكم في اللآليات النفسية، وهو حلم كل القوى التي تريد التحكم في الإنسان أكانت سياسية أو اقتصادية.

إلا أن الحبابي لا يقول لنا هل من الممكن أن يسيطر الإنسان على "قواه الغامضة"؟ أليست هذه "القوة الغامضة" هي جزء جبل الثلج الغارق في الماء والذي يعطي للشخصية جزءا من هويتها؟ وهذا يدل على أن الحبابي لم يعر اهتماما للتحليل النفسي، رغم كونه يمثل تيارا أساسيا في الفكر المعاصر.

ينكشف لنا الآن أن مفهوم الحبابي للحرية ومفهومه للأخلاق لم يتأثرا بالنقد الذي وجهته الشخصانية والوجودية والبرغسونية للعلموية، وهو بذلك تجاهل إشكالية أساسية في هذه الفلسفات.

الكوجيتو

يقترح الحبابي **تجاوز الكوجيتو الديكارتي التأملي** réflexif **والكوجيتو البيراني** (Maine de Biran) "المادي" معا[3]. وهذا التجاوز يتحقق بفضل التشخصن بصفته "حركة مزدوجة ترسم أثناء امتدادها طريقين. طريق أول يتمثل في الكوجيتو القديم classique الذي يكمله الكوجيتو "المادي" الذي يلج بنا في مادية الواقع كما هو معطى، ومن أولى تجلياته مقاومة الأشياء لنا. الكوجيتو الديكارتي تأملي؛ (في حين) أن الكوجيتو البيراني مادي ودينامي، فالعالم ليس مكان التقاء بل هو ما يقاومني، ولا يوجد في شعوري إلا لأنه يقاومني. أما الطريق الثاني فهو طريق التواصل البشري وتضامن الأنا مع الآخرين. والتسوية (أو الضبط) «l'ajustement» تستمد ديناميكيتها من الصراعات، أكانت ضد المحيط المادي أو ضد عالم الأشخاص. وذلك لأن "الآخر" دائم الحضور في حياة كل فرد، فهو يمثل دور المساعد أو المنافس أو النموذج أو الشيء...، بحيث أن النفسانية الفردية لا تنفصل أبدا عن النفسانية الجماعية"[4].

---

[1] Ibid, p. 205

[2] Ibid, p. 206

[3] يجب التنبيه إلى كون الحبابي ينعت الكوجيتو البيراني بأنه مادي (ولو أنه يكتب "مادي" بين مزدوجين) في حين أن مين دي بيران ينتمي إلى النزعة الحسية الروحانية (cf. A. Drevet, ***Maine de Biran***, PUF, Paris 1968)

[4] ***De l'être à la personne***, p. 72.

أن هم الحبابي هو ربط الذاتي والمثالي بواقع إنساني وشخصاني. ولهذا يؤاخذ **الكوجيتو الديكارتي والديمومة البرغسونية** على كونهما يقودان إلى "أنا منعزل وخارج كل موقف"[1]. أما موقفه من الأنا المتعالي le je transcendantal عند **كانط**، فهو يلخصه قائلا: "إن (عمانوئيل كنت) يجعل الأنا المتعالي je transcendental أنا ينطبق عليَّ، كما ينطبق على غيري: فالتحليل يقع خارجا عني، ولا يهتم إلا بالشروط العامة التي تجعل من الممكن وجود عالم لذات ما. وبما أن هذا التحليل لا يحاول تعريف ال "الأنا" أولا بأنه هو أنا-ذاتي، وثانيا بأنه هو الآخرون، فمشكلة الغيرية تبقى إذن كما هي: تُبعد دون أن تحل، بل دون أن توضع كمشكل. ثم إن (كنت) لا يدرس كذلك شروط وجود ارتباط ال"موضوع-ذات" l'objet-sujet وتداخل-الذوات. نعني تعدد الذوات."[2].

ولفهم هذا النص فضلنا إثبات أصله الفرنسي:

« Le *je transcendantal* de Kant est aussi bien celui d'autrui que le mien. L'analyse se place en dehors de moi et se préoccupe des conditions générales qui rendent possible un monde pour un *je.* Mais comme elle n'essaie pas d'identifier le je à moi-même et ensuite à autrui, le problème de l'altérité reste entier : on l'écarte sans l'avoir résolu ni même posé. Kant n'étudie pas non plus les conditions de possibilité de l' « objet-sujet », ni celles de l'intersubjectivité, autrement dit de la pluralité des consciences ».[3]

في هذ النص يعيب الحبابي على الأنا المتعالي كونه أنا مشترك أقتسمه من الآخرين، فلا هو أناي ولا هو أناهم. ويعيب عليه أيضا كون التحليل (أو النظر) يتموقع خارج الأنا ويهتم أساسا بالشروط العامة التي تجعل وعي العالم ممكنا بالنسبة للذات (هذا يحيل إلى السؤال الكانطي: "ماذا أستطيع أن أعرف؟"). ولكن بما أن كانط لم يحاول ربط الأنا مع ذاتي ومع الذوات الأخرى فإن مسألة الغيرية تبقى مطروحة. كما أن كانط لا يتطرق لشروط إمكانية وجود "موضوع-فاعل" « objet-sujet » ، ولا لمسألة تداخل الذوات، أو بعبارة أخرى لمسألة تعدد الذوات [4].

وعندما يقر بأن **الظاهراتية الهيجلية** تطرح إشكالية تداخل الذوات، فإنه يؤاخذ الجواب الهيجلي "رغم نزوعه إلى الواقعية " على كونه "يحرم الواقع الملموس من طبيعته الخاصة بإلغائه لكل ما هو خصوصي وعرضي حتى يتماثل مع العقل، وبهذا يرد الكائن البشري إلى بعده الروحي (أو العقلي) الخالص"[5].

أما عند **هوسرل**، "فالكوجيطو لا يظهر الشعور كجزء من العالم الذي أُنقذ من الشك الشامل، بل كميدان أصيل كل الأصالة، وهو مستقل عن كل وجود في العالم"[6].

[1] Ibid, p. 37

[2] ***من الكائن إلى الشخص***، ص 47

[3] Ibid, p. 38

[4] Ibid, p. 38

[5] Ibid, p. 41

[6] ***من الكائن إلى الشخص***، ص 52

كل هذه المواقف ينعتها الحبابي بانها مواقف مثالية، لأن الفكر فيها مستقل عن الأشياء. ويعترض عليها قائلا: "بما أن الواقع بمجموعه، لا يخرج من محيط الفكر (كما يزعم المثاليون) كيف يمكننا أن ننتقل من ال"أنا-فكر" (أو الوعي) إلى ال"نحن"؟ هل يقصدون بالفكر، فكر الفيلسوف عند قيامه بنشاط عقلي، أم مجموع الذوات المفكرة الخاصة؟ أيجب أن نضحي بما بين الذوات الشاعرة من تواصل، أم أن نجعل هذا التواصل يتعلق بعقل كوني (esprit universel)؟"[1]

اما **البديل** الذي يطرحه الحبابي لكل هذه الحلول غير المرضية، في رأيه، فيتمثل في مقاربة **الادراك perception كنتيجة لتفاعل "الذات-موضوع".** ويحلل عملية المعرفة إلى أربعة عناصر وهي: الشعور la conscience، والوعي la prise de conscience، والذات الواعية le sujet conscient، وموضوع الشعور l'objet de la conscience؛ إلا أن الشعور من مميزات الفاعل لكنه لا يُعرِّفه، لكون الشعور لا يصاحبه عند الصبي شعور بالشعور. وترتبط بين هذه العناصر علاقة **تصاعدية وارتدادية** يصفها قائلا: "إن المعرفة تبدأ من الشعور التلقائي، الساذج، لتصل إلى الشعور-الذات، لكنها لاتستطيع، بانفرادها، أن تفسر ماهية الموضوع، بل ولا حقيقة المعرفة. إنها تبرز الأشياء، وقد أزيل عنها الغطاء سابقا، تبرزها كمشهد، أو كطرف من الأطراف في نسبية يتقدم وجودها على عملية المعرفة. إن أول ما يفعله الموضوع الذي يراد معرفته، هو تنبيه الشعور الساذج، ومن هذا الشعور يقع الانتقال إلى الشعور-كمعرفة. ثم إن هذا الشعور الأخير ينقلنا من الموضوع إلى كائن آخر، كائن أكثر كثافة من الناحية الأنتولوجية. فعن طريق الشعور- كمعرفة نصل إلى المعرفة النظرية التي هي مظهر ذو امتياز مرموق من مظاهر الشعور-بالذات. ثم إن المعرفة والشعور يجدان أساسا لهما، وهو حتمية تحقيق ال"انا" تحقيقا مليئا، كذات عاقلة"[2]. وهذا النص من الغموض بحيث أنه يضطرنا إلى العودة لأصله الفرنسي لاعطاء ملخص واضح، و لهذا أرتأينا إعادة صياغته بتصرف على ضوء النص الفرنسي: المعرفة تبدأ من الشعور التلقائي، الساذج، لتصل إلى الشعور بالذات conscience de soi، لكنها لا تستطيع بمفردها تفسير ماهية موضوعها ولا حتى ماهيتها هي نفسها كظاهرة (أي ماهية المعرفة). إنها تكشف الظواهر كمشاهد وكحدود في علاقة سابقة عن عملية المعرفة. إن موضوع المعرفة يبدأ بإستثارة الشعور الساذج الذي يحيل إلى الشعور-المعرفة (الشعور بصفته معرفة) conscience-connaissance، والذي يحيل بدوره الموضوع الأولي إلى كائن مغاير له لأنه أكثر كثافة من الناحية الأنتولوجية. ومن الشعور كمعرفة نصل إلى المعرفة التأملية التي تمثل وجها أسمى من وجوه الشعوربالذات، أين تتأسس المعرفة والشعورعلى حتمية تحقيق الأنا كذات عاقلة[3].

والحاصل هو أننا لا نفهم جيدا محتوى نظرية المعرفة عند الحبابي. فما سبق لنا عرضه أقرب إلى المذهب التجريبي، وما هو مؤكد هو أنه يرفض المثالية بشكل صريح[4]. إلا أنه يريد أن يقيم توازنا بين الموضوع والذات، "لأن الموضوع لا يخلق الذات، ولكن الذات، من جهتها لا تخلق الموضوع: إنهما يتعاونان بالتساوي، كلاهما يفرض، ضمنيا، وجود الآخر، بل إن وجود أحدهما شرط حتى لوجود الآخر. فبطواعية الموضوع للذات، يثبت الموضوع الذات – لذاتها. يصيرها شاعرة، لا بالعوالم الموضوعية المدركة والعوالم التي يمكن إدراكها فحسب، بل يجعلها واعية، كذلك، لعالمها الذاتي. إنه يساهم بحظ وافر في تشخصن الكائن البشري، بقدر ما يضفي هذا الأخير صبغة إنسانية على كل الأشياء التي تدخل في

---

[1] المرجع نفسه، ص 57

[2] ***من الكائن إلى الشخص***، ص 53

[3] ***De l'être à la personne***, p. 43. ***من الكائن إلى الشخص***، ص 53

[4] **من الكائن إلى الشخص**، ص 57

أفقه"... "إن الكائنات توجد مستقلة عن الفكر البشري. نعم، العقل يدرك معاني الأشياء، ولكن الأشياء توجد بذاتها، فبالنسبة ل "شيء" غير موجود، يستحيل وجود معنى. إن الذات العارفة، وموضوع المعرفة، يرتبطان، ارتباطا وثيقا، حتميا. **فنظريتنا هذه، تبعدنا كل البعد، عن النظرية التي تعتقد بوجود عالم لا يتركب إلا من التصورات (الحالية منها أو الممكنة، والمادية أو الشكلية)"[1].**

إن الحبابي يبدأ بتحليل العلاقة بين العقل والوجود بطريقة تصاعدية على منوال المذهب التجريبي، لكنه بعملية ارتدادية يقترب من الظاهراتية، إذ يقول: "أن الموضوع لا يخلق الذات، ولكن الذات، من جهتها لا تخلق الموضوع: إنهما يتعاونان بالتساوي، كلاهما يفرض، ضمنيا، وجود الآخر، بل إن وجود أحدهما شرط حتى لوجود الآخر". فهو يعطينا الانطباع بأنه قريب من الظاهراتية لكنه – وكما سبق لنا ذكره- تحفظ على مفهوم الشعور عند هوسرل: لأن "الكوجيطو لا يظهر الشعور كجزء من العالم الذي أُنقذ من الشك الشامل، بل كميدان أصيل كل الأصالة، وهو مستقل عن كل وجود في العالم".

إلا أنه برفضه "للنظرية التي تعتقد بوجود عالم لا يتركب إلا من التصورات" فهو يتجاهل كون العلاقة بين الذات العارفة وموضوع المعرفة ليست علاقة مباشرة بل **تمر عبر وسائط**. وهذه الوسائط منها ما هو فيزيولوجي محض، يشتمل من ناحية على كل ما يمر من خلال الحواس. لكن العالم الخارجي الذي تنقله لنا الحواس مرهون بما هي مهيأة لنقله، والدليل على ذلك أن قدرة الحواس على نقل العالم الخارجي تختلف من حيوان لآخر (فحاسة السمع أو الشم أو الرؤية عند بعض الحيوانات أقوى بكثير من مقابلاتها عند الانسان). إذن ما تنقله الحواس ليس العالم الخارجي في ذاته، بل بعض مظاهره التي تنقلها لنا الحواس. فالعالم الخارجي بدون ألوان بالنسبة للمصاب بعمى الألوان (أو بعض الحيوانات)، لكنه أكثر تلونا عند النحلة (مثلا) مما هو عند الإنسان... مع العلم أن الألوان والأصوات ليست إلا أطوال مختلفة لأمواج الضوء والصوت، والحواس هي التي تحولها إلى ما نرى أوما نسمع. والمشاعر (من خوف وفرح... وحتى الحب) هي غرائز وضعتها فينا الطبيعة، ككائنات حية، لمواجهة المواقف المختلفة التي نواجهها. وهذه المشاعر لها مفعول فيزيولوجي هو الذي نشعر به (كالقشعريرة، وعسر التنفس...). فالخوف هو حالة طوارئ لكائن حي يدرك خطرا ما بواسطة حواسه. وهذا يعني أن الخوف نتيجة واسطتين: رؤية الخطر ثم التغيرات الفيزيولوجية التي تجعلنا في حالة استنفار. إلا أن مشاعرالإنسان، التي قد تكون بدأت كآليات دفاع ضد المخاطر الخارجية، قد تم تكييفها مع تطور القوى الذهنية للإنسان (العقل والخيال) ومع الحياة الاجتماعية، فلم يعد يخاف من الحيوان المفترس بل من توهمات خياله، أو من خطر محتمل (كالخوف من المرض) ...

ومن الوسائط ما هو من إبداع الإنسان، كاللغة بشتى أشكالها والتي هي إبداع تراكم عبر التاريخ والتي لا يُعطى العالم للإنسان إلا من خلالها. وهذا يطرح مسألة نسبية نظرة الإنسان للكون، ولولا هذه النسبية لما طرحت كثير من المسائل الفلسفية، حتى أن إحدى أهم المدارس الفلسفية المعاصرة هي فلسفة اللغة. ومن الوسائط القيم الاجتماعية التي لا نرى العلاقات الانسانية إلا من خلالها، وهي تختلف حسب الزمان والمكان، وهذه القيم ليست أشياء بل هي دلالات ذاتية.

فكيف يمكن، إذن، أن نتحدث عن عالم خارجي مستقل عن الذات في حين أنه معطى من خلال تصورات الانسان، إما كمفاهيم لغوية أو رياضية أوقيم. وحتى ما هو "طبيعي" في الإنسان فقد "طبيعيته"، فالغرائز نفسها صارت ظواهر اجتماعية لأنها تخضع للقوانين الاجتماعية وليس للقوانين الطبيعية.

[1] ***من الكائن إلى الشخص***، ص 56

كل هذا يعني ان هناك تداخلا بين الموضوعي والذاتي، حتى أنه صار من العسير رسم حدود بينهما. وهذا ما يعيدنا إلى قراءة الحبابي للفلاسفة الذين انتقدهم. فباستثناء ديكارت الذي فصل بين الفكر والامتداد، فإن الباقين أقروا باستحالة هذا الفصل. ولهذ "ابتلع" العقل كل شيء عند هيجل. وعند كانط توقف العقل عند حدود الظواهر وأخضع معرفتها لمقولات عقلية قبلية، هي شرط معرفتها ووجودها العقلاني الذي ليس معه إمكانية وجود أخرى. أما عند برغسون فإن الحس السليم bon sens هو حس اجتماعي، وهو يتميز بكونه "فطري لدى الإنسان السليم"، "لأنه من العسير الاقرار بأن الطبيعة، التي أسست الحياة الاجتماعية، [...] نظمت بشكل مسبق كل جزئيات عمل النمل في عشها، لكنها أهملت تزويد الإنسان بتعاليم – على الأقل تعاليم عامة – لكي ينسق بين سلوكه وسلوك أمثاله"[1].

أما ظاهرية هوسرل فهي تقوم على مبدأ أن كل شعور هو شعور بشيء ما، لكن هذا "الشيء ما" ليس حاضرا في الوعي إلا كدلالة signification. ولهذا فكل شعور بالكون يفرض إعطاء دلالة للكون. فالظاهراتية واقعية لأنها تعتمد على البداهة، ومثالية لأن محتوى هذه البداهة دلالة ذاتية مشتركة بين الذوات، وهو ما تسميه بتداخل الذوات intersubjectivité.

إن مقاربة الحبابي للكوجيتو تقوم على مسلمة أن العلاقة بين الذات والموضوع علاقة بسيطة، ويعطي الانطباع وكأن كل ما قاله الفلاسفة الذين ذكرهم لا جدوى من ورائه. وهو يتوهم أنه بمستطاعه تجاوز "النظرية التي تعتقد بوجود عالم لا يتركب إلا من التصورات (الحالية منها أو الممكنة، والمادية أو الشكلية)"، إلا أنه لا يعطينا بديلا للتصورات كواسطة لمعرفة العالم فلا يبقى إلا الانطباع المباشر للعالم الخارجي في الذهن كما هو الشأن في الحسية. إن هذه المقاربة للكوجيتو مطابقة لأسلوب الحبابي، فهو يبدأ بالإعلان عن نيته في إيجاد موقف وسط بين المثالية والمادية، لكنه لا يخصص نقده إلا لممثلي الاتجاه الأول. والمشكلة لا تكمن في كون موقفه يتماهى مع المواقف المادية والوضعية، بل لكون الانتماء الشخصاني يقتضي كوجيتو شخصاني، أي الانضواء تحت فلسفة للفاعل philosophie du sujet. إلا أن الحبابي لا يرى في هذا الاتجاه الفلسفي إلا نزعته المثالية دون الانتباه إلى كون الإشكالية الأساس للمثالية تكمن في تأسيس استقلالية العقل، وهي الشرط الأول لاستقلالية الشخص نفسه.

المنهجية ومفهوم الواقعية

قبل التطرق لمنهجية الحبابي ومفهومه للواقعية، من المفيد إبراز بعض الأسس المنهجية التي قادت الفلسفة الشخصانية، والتي عرض مونيي خطوطها العريضة:

- فهي منهجية واقعية، لكن هذه الواقعية تنطبق على الفاعل le sujet: " فالإنسان الذي يعرف ليس شعورا محضا ولاشخصيا impersonnel، منفصل عن الإنسان الذي يعمل ويعيش".
- وهي منهجية ترى أن الفكر لا يجب أن يستند على "رموز معزولة" بل على التجربة القابلة للتعميم. "فالمعرفة الأكثر أصالة ليست الأكثر "موضوعية"، أي تلك التي أتدخل فيها بقدر أقل (...) بل على العكس تلك التي ألتزم فيها بشكل أعمق".
- الواقعية ليست ذرائعية pragmatisme "لأن عملية المعرفة تتعالى على التجربة التي هي منهمكة فيها".

[1] ***Les deux sources***, p. 110

- الفكر يجب أن يمهد للإلتزام[1] .

والشخصانية عند مونيي **"واقعية شاملة"**، فهو يرفض الثنائية الديكارتية والأحادية monisme المادية، لأن الشخص يلتحم فيه التعالي الروحي مع الوجود المتجسم[2].

وفي هذا المنهج **يرتبط الخيالي بالعملي**: " إنهما يتشاركان في إدراك الكون"[3]. وينتج عنه في ميدان علم النفس – مثلا – أن " الطبع نتاج للمُعطى وللمُراد (ما نريده)"[4]. وفي هذا الموضوع يرد مونيي على فرويد قائلا " إذا كنتُ مجرد ألعوبة في يد ماض لا أستطيع الخلاص منه ومُهدِّد، فلا يهمني أن يكون هذا المستبد قابضا علي بواسطة آليات رفيعة لا مثيل لها؟ وما جدوى استخلاص ما هو فردي في التفسير النفساني، إذا كان التحليل النفسي لا يكشف إلا عن حتميات قديمة وقوى قاهرة وراء تاريخ كل فرد؟". وكدليل على تحليله يستشهد مونيي بأدلر الذي يقول: " الحتمية لم تكتشف تلك القوى من خلال التجربة، بل اكتشفتها لأنه سبق لها أن وضعتها في المكان الذي وجدتها فيه"[5].

هذا في ما يتعلق بمنهج مونيي ذي المسحة الوجودية والذي يفترض أن الحبابي قرأه، وسنعود إلى نظرية المعرفة من المنظور الشخصاني في القسم المخصص لجاك ماريتان الذي ارتبط اسمه بالواقعية النقدية réalisme critique، والذي يرى أن الواقع le réel والكائن l'être والمعرفة la connaissance مصطلحات مترادفة.

والسؤال المطروح هو: هل ينسجم منهج الحبابي مع هذه المبادئ؟ من الممكن أن نجد عناصر للجواب على هذا السؤال بالعودة إلى تعريفه للتشخصن، الذي هو: "مجموع التجارب الجمالية والأخلاقية والعلمية والدينية... التي تحدد المجالات المنتقات التي على كل فلسفة تقصد الصعود نحو الإنسان وتحرير الأنا أن تستكشفها. فالتشخصن هو هذا كله لكنه لا ينحصر فيه، إذ أنه يشمل أيضا، وبشكل متزامن، مجموع التجارب العضوية، لأن للجسد مكانة أولية في التشخصن. فبواسطته يتحقق التشخصن من خلال الاحتكاك بالأشياء والأشخاص."[6].

فهده المنهجية تطمح لأن تكون **واقعية وتركيبية وتطورية وجدلية**، لكنها في الواقع ليست إلا **تراكمية**. وهي تقصد لأن تكون **شاملة ومتوازنة**، لكن العوامل الموضوعية هي الغالبة فيها في آخر المطاف. والطريق الوسط الذي أراد الحبابي سلوكه بين المثالية والوضعية يميل دائما نحو هذه الأخيرة. وإذا زدنا على هذا تصوره للأخلاق وللحرية، من الممكن القول أن الحبابي ليس واقعيا، بالمعنى الشخصاني للواقعية، بل **وضعي**. ومنهجيته أبعد ما تكون عن المبادئ المنهجية الشخصانية السالفة الذكر، إن لم تكن مناقضة لها.

أما إذا أردنا ضم الحبابي إلى اسرة فلسفية معينة، فأقربها إليه هي وضعية أوغست كونت الذي يرى "أن على الشرق والغرب البحث عن توافقهما الفكري والأخلاقي خارج الثيولوجيا والميتافيزيقا. وهذا

---

[1] E. Mounier, ***Feu la chrétienté***, Seuil, Paris 1950, p. 99-100
[2] ***Mounier, sa vie, son œuvre***, pp. 48-49
[3] ***Traité du caractère***, p. 405
[4] Ibid, p. 62

[6] ***De l'être à la personne***, p. 338

الانصهار الذي طال انتظاره، والذي يجب أن يشمل تدريجيا كل الإنسانية، لا يمكن أن يصدر إلا عن الوضعية، أي من **نظرية تتميز بكونها تجمع بين الواقع والمنفعة"**[1].

وكما قلنا سابقا: لقد أراد الحبابي توضيح المفاهيم عبر إكثار المستويات الشكلية (كائن، شخصيات (لكونه يرى أن للشخص الواحد عدة شخصيات!)، شخص، إنسان) مرتبا إياها حسب تراتبية تنطلق من "المعطى الخام" لتصل إلى الإنسان المثالي. والوضوح الذي رامه تم على حساب الواقع الوجودي. إنها عقلانية وضعانية متأثرة بأوغست كونت الذي أراد إعطاء تعريف جديد للمقولة السقراطية: "اعرف نفسك بنفسك". وهذا التعريف الجديد يفك الارتباط بين الوعي بالذات ومعرفة الذات conscience- de- soi-connaissance-de-soi، ويحث على "البحث عن الروح esprit في تاريخ العلوم فقط لأنه من المستحيل إدراكها مباشرة. ولكي تكون الفلسفة وضعية عليها رفض كل مقاربة نفسية: أي إلغاء الوعي بالذات لإنقاذ المعرفة بالذات. فالوعي conscience غير مؤهل للمعرفة ".[2]

إلا أنه من الضروري توضيح طبيعة هذه الوضعية. فهي وضعية ترفض كل ما هو ميتافيزيقي وتحذر منه، **لكنها لا تبحث في الواقع لتجذير المفاهيم في واقع تاريخي واجتماعي ونفسي معين،** بل تلجأ إلى تشييد صروح شكلية على أساس استنباط منطقي؛ لكن البناء المنطقي ابتعد عن الواقع، فلا هو وصف أواستقراء موضوعيين للظواهر ولا هو صرح تأملي يستمد صدقه من توافق النتائج مع المسلمات، ومن الانسجام العام للنسق (أو المنظومة) التي تم تشييدها.

وهي **وضعية ثنائية**، تستعمل منهجا وضعيا لتحليل الظواهر، لكنها فيما يتعلق بالقضايا الدينية تترك المجال مفتوحا للخطاب الديني، أو تتناولها كما يتناولها كل مؤمن، أي تقر بصدقها وتخوض فيها كما يخوض المتكلمون، كما سنرى ذلك في "الشخصانية الإسلامية". وهي ثنائية من حيث أن الحبابي يقدم نسختين للشخصانية، إحداهما دنيوية والأخرى إسلامية. كما أنه يرى في كتابه عن ابن خلدون أنه أمر "طبيعي" كونه يستند إلى منهجين: منهج لمجال الإيمان وآخر للممارسة الاجتماعية[3].

ومن جهة أخرى فإن الحبابي بزيادته لنعت "واقعية" على الشخصانية، لكي يتميز عن شخصانية مونيي وجان لاكروا، فإنه يخطئ الهدف لكون هذين الفيلسوفين واقعيين. فمنهجية كتاب مونيي ***بحث في الطبع*** ***Traité du caractère*** منهجية واقعية. ففي هذا الكتاب ينطلق مونيي من نتائج الأبحاث في الفيزيولوجيا وعلم النفس، إلا أنه لا يتوقف عند التفسير الميكانيكي mécaniste بل يبين حدود المقاربة الميكانيكية ويقترح فرضيات تفتح الطريق للإرادة البشرية. ونجد مثل هذا المنحى عند فئة من المفكرين مثل برغسون[4] في ***المادة والذاكرة*** ***Matière et mémoire*** وتايلار دي شاردان في ***الظاهرة الإنسانية*** ***Le phénomène humain***؛ فهؤلاء يمثلون عينة لجيل من المفكرين حاولوا محاربة الوضعية بسلاحها، الذي هو العلم. وعندما يقول لاكروا أن "الله موجود لأنه يستحق الوجود..." فهو يذكرنا بقولة دوستويفسكي الشهيرة: "إذا كان الله غير موجود فكل شيء مباح"، وهذا موقف يتسم **بذرائعية،** لكونه يحكم على حقيقة فكرة ما على أساس نتائجها العملية.

---

[1] A. Comte, ***Catéchisme positiviste,*** Garnier-Flammarion, Paris 1966, p. 33.
[2] Ibid, p. 35
[3] M. A. Lahbabi**,** ***Ibn Khaldoun,*** Seghers, Paris 1968, p. 59
[4] لا يعد برغسون فيلسوفا شخصانيا، وإن كان ألهم كثيرا من الفلاسفة الشخصانيين، لكني أذكره لأن الحبابي لم ير في فلسفته إلا الجانب " اللاواقعي"

كل الثغرات التي اكتشفناها في فلسفة الحبابي يمكن إرجاعها إلى نقص أولي يتمثل في الطريقة التي أراد أن يحيي بواسطتها العقل الواقعي والتركيبي في الفكر العربي الإسلامي الحديث:

- فهو لم يعط للواقعية تعريفا دقيقا، فهذا المصطلح الذي يبدو بديهيا في اللغة المتداولة ليس كذلك في اللغة الفلسفية. فالواقعية تنعت مذاهب متناقضة، ويكفي الرجوع إلى أي معجم فلسفي للتأكد من ذلك. وزاد الأمر اشكالا كونه سمى فلسفته شخصانية واقعية، في حين ان الشخصانية فلسفة واقعية أصلا نظرا لكون المحاورين الأساسين لها واقعيان (بمعنى أنهما ليسا مثاليين)، فالماركسية تقول بالمادية التاريخية والجدلية وتجعل من الاقتصاد المحرك والمفسر الأساس للتطور التاريخي، والوجودية عند مؤسسها الأول كيركغارد كانت رد فعل ضد الهيجلية، أي ضد المثالية. وواقعية الحبابي لا تطلعنا على شيء من الواقع العربي الإسلامي، أكان الأمر على مستوى التاريخ أو المجتمع أو الاقتصاد أو النفسانية.
- أما التركيب فلا يجوز طرحه كهدف مسبق دون أن نتعرف على الأطراف التي يجب التركيب بينها. فالتركيب من أجل التركيب لا ينتج عنه إلا موسطات هزيلة، مع العلم أننا بينا كيف أن الحبابي كان يميل إلى أحد الطرفين اللذين كان يفترض التوفيق بينهما وتجاوزهما معا، وهو في غالب الأحيان الموقف الوضعي. دون أن يغيب عنا كون التركيب الذي عرفته الثقافة العربية الاسلامية كان في حقيقته عملية دمج لمعارف من مصادر شتى بشكل يجعلها لا تتناقض مع العقيدة الإسلامية، بما فيها الفلسفة.
- إن واقعية الحبابي تعبر عن حذره إزاء كل الفلسفات التأملية التي بنت صرحا ميتافيزيقيا متكاملا يخضع كل المسائل لمنطقه الداخلي، بما فيها تصورها للدين. وكان من المفترض أن يشمل هذا الحذر الدين نفسه (كما هو الشأن عند غالبية الوضعيين بشتى مشاربهم)، إلا أننا نجده – وكما سنرى ذلك في القسم المخصص للشخصانية الإسلامية – يتحدث بلغة تقريرية بيانية وخطابية عندما يتعلق الأمر بالعقدية الإسلامية.

لقد اقتبس الحبابي مفاهيم من العديد من الفلسفات، لكنه في كل مرة توقف في الطريق. فقد اقتبس من هيدغر فكرة "الواقع الإنساني بصفته فهما وتعاليا compréhension et transcendance"[1] التي تفتح إمكانية تأسيس تعالي لا يخرق الطبيعة transcendance sans surnaturel، لكنه يرتد على هذه الفكرة لكونها مشوبة بالمثالية[2]، دون أن يدرك أن الكائن عند هيدغر هو كائن الظواهر وليس كائن الشيء في ذاته أو النومين الكانطي noumène، فأنطولوجيته هي أنطولوجيا ظاهراتية مثل أنطولوجيا سارتر، "إذ أن كينونة الظواهر لا تخرج من الخواء chaos إلا بفضل الإنسان، لكن – في المقابل - هذا الانبثاق للظواهر هو الذي يشكل كينونة الإنسان: كما يقول هوسرل"[3]. والأمر سواء فيما يتعلق باقتباساته من الظاهراتية، إذ يبدأ بالتنويه بكونها "جهدا تبذله الإنسانية من أجل فهم ذاتها والمصالحة معها ومع الطبيعة"[4]، معطيا الانطباع بأنه وجد فيها طريقا لتجاوز المثالية والمادية معا، لكنه عندما انتبه إلى النتائج التي

[1] ***De l'être à la personne,*** p. 150

[2] Ibid, p. 168

[3] Paul Foulquié, ***L'existentialisme,*** 6è édition, PUF Paris 1971, p. 51
ننبه القارئ إلى اننا ننقل ما قاله فولكيي وهو راي شائع. لكننا اطلعنا على قراءات تنفي أن يكون هيدجر وجوديا أو ظاهراتيا، ولو أن مشروعه الفلسفي انطلق من هوسرل.

[4] ***De l'être à la personne***, p. 35

استخلصها منها هيجل[1] وهوسرل[2] فضل العودة إلى الوراء ملتجئا في الثنائية التي ادعى تجاوزها، ثنائية " اللاهوت والتجريبية" حسب روني حبشي.

ويمكن تلخيص رده على هيدغر والظاهراتية في قوله: " من العسير الإقرار بشكل قطعي بأن الإنسان هو الكائن الوحيد الذي تصدر عنه الدلالة في الكون"[3]. وهو سؤال غريب من قبل مفكر يدعو إلى "واقعية" تتجاوز الأخرويات الدينية والتأمل الفلسفي. والسؤال هو: إن لم يكن الإنسان هو المصدر الوحيد للدلالة، فما هي المصادر الأخرى؟ يمكن أن نعتبر العلم مصدرا لها إلا أنه مصدر إنساني لأن اللغة والرموز والقوانين التي تحول الظواهر إلى معرفة هي من وضع الإنسان. كما يمكن اعتبار الدين مصدرا للدلالة، إلا أنه يطرح مشكلة أصل الدين هل هو بشري أم إلهي؟ ومهما كان الجواب فالدين ظاهرة ثقافية، أي أن الانسان هو الذي يمنحه الوجود كخطاب ومؤسسات وحركة تاريخية، وخاصة نسبيته التي تتمثل في تعدد الأديان وتطورها التاريخي. وبهذا يرفض الحبابي للفلسفة أساس استقلالها لتصير مجرد معرفة تابعة للدين من ناحية (تخدمه كعقيدة وتحاول عند الضرورة التوفيق بينه وبين حقائق وقيم العصر)، أو تابعة للعلم من ناحية أخرى (كفلسفة وضعية تتجنب الخوض فيما وراء الظواهر فتتركه على حاله). وهذا ما ارادت الظاهراتية تجاوزه من أجل توحيد المعرفة.

الشخصانية الإسلامية

1- إسلام شخصاني بالطبع!

خصص الحبابي كتابا للشخصانية الإسلامية، وهذا الانتقال من شخصانية وضعية إلى شخصانية دينية، أو بدقيق العبارة إلى قراءة شخصانية للإسلام، يناقض – مبدئيا - المنحى "الواقعي" الذي أراد تأسيس الشخصانية عليه، والذي من بين أهدافه تحييد الأخروية المسيحية التي نشأت في أحضانها النزعة الشخصانية، **وتجاوز تعارض العقائد الدينية**. إلا أننا لا نجد في كتاباته تنظيرا لهذا الانتقال، أو بالأحرى لهذه القفزة. بل أننا نجد في بعض مقاطع الكتاب **مسحة صوفية برغسونية** يستغرب لها القارئ الذي سبق له الاطلاع على النقد الذي وجهه الحبابي لبرغسون في ***حرية أم تحرر؟***، إذ يقول: "الدين معطى وجداني لا يعارض المنطق، وإن كان لا ينجلي عن قياس، أو استنتاج، أو استقراء. إنه معطى يتموقف في مستوى القيم العاطفية التي ينطلق منها الشعور-بالذات حيث يتعرف كل فرد على آنيته وأناه، ويؤكد وجودهما. فلمَ نركز إثبات الذوات، بهذه الطريقة التي لا تخضع لمقولات المنطق (أو المناطق)، دون أن نرى في ذلك حرجا، **ونرفضها إذا أريد الاعتماد عليها في إحقاق التجربة الوجدانية لوجود الله؟** (فالأخرويات) والماورائيات، والعلويات، حقائق لا تمنطق بالطرق العادية. إنها من صنف الحقائق **التي تُحيا ولا تُعرض مموضعة**، مثلها كمثل بعض الحالات الوجدانية العميقة، **بل مثلها مثل الحياة**، سواء بسواء **[...]"**[4]

---

[1] Ibid, pp. 38-41

[2] Ibid, pp. 169 et 339

[3] Ibid, p. 269

[4] ***الشخصانية الإسلامية***، ص 76 (وسيلاحظ القارئ أننا نحيل تارة إلى النسخة العربية وتارة أخرى للفرنسية والسبب أن النسخة الأولى من هذه الدراسة كتبت بالفرنسية)

وما يثير الانتباه أيضا هو كون الشخصانية الإسلامية للحبابي تتطابق مع شخصانيته الواقعية من حيث **تجاوزهما للثنائيات**، فتكون بذلك الشخصانية الإسلامية شخصانية واقعية! إذ يقول: "في هذه الرؤية الإسلامية عن الأنا، نعتقد إمكانية **التغلب على عقبتي الثنائية والمثالية**. فالشخصانية الإسلامية لا تقر التمييز "الكانطي" بين الأنا الحسي والأنا المتعالي، أي بين أنا تجريبي يتصل بالحس وبالوقائع الجسدية والمجتمعية والنفسانية والعادات والذكريات، ويتصل بالادراكات (كمدرَك ومدرِك)، وبين الأنا الثاني الذي هو، على العكس من ذلك، أنا مستقل تماما عن كل شرط تجريبي، ولا يخضع لأي قيد مجتمعي أو تاريخي: إنه هو ذاته، وموضوع ذاته. وترفض الشخصانية الإسلامية كذلك، ثنائية أخرى: الثنائية البرغسونية التي تميز بين "أنا عميق، حقيقي، باطني" وبين "أنا سطحي، خارجي"[1]. ولكنه لا يقول لماذا لا تقر الشخصانية الإسلامية التمييز بين الانا الحسي والأنا المتعالي وبين الأنا السطحي والأنا العميق.

ومن حيث الأسلوب، فإن كتاب ***الشخصانية الإسلامية***، بنسختيه الفرنسية والعربية، يتميز بأسلوبه الخطابي البياني وكأنه ينطلق من مسلمة أن شخصانية العقيدة الإسلامية أمر بديهي لا يحتاج إلى برهان. وكأن العقيدة الإسلامية تعاليم خارج الزمان والمكان ولا تاريخ لها تحاسب على أساسه. ولو تمعن في تعامل الشخصانيين المسيحيين مع المسيحية لأدرك أن الشخصانية المسيحية هي إعادة شخصنة لعقيدة انحرفت عن مقاصدها الأصلية.

وهذا التنزيه للعقيدة الإسلامية تصاحبه **مزايدات** ظهرت بوادرها في النسخة العربية ل من ***الكائن إلى الشخص***، إذ يدعي قائلا: "أما في العصر الحديث، بعد أن انتشرت "مبادئ حقوق الإنسان"، عقب الثورة الفرنسية الكبرى، أصبح من المسلم به الاعتراف بالآخر كآخر، أي كشخص، (سواء كان مواطنا، أم عبدا، أم من رجال السخرة...) فتكون معنى للكائن البشري يجعل منه شخصا، يجاري العقلانية والشمول. **ولقد تقدم للإسلام أن أعلن عن هذا المبدأ**، فالقرآن يقر أن للشخص كرامة يجب صيانتها وحرمة يحرم التنقيص منها: كل الناس متساوون، فيما بينهم، وأمام الله [...] إنما قيمة كل امرئ في فضائله الشخصية: "أن أكرمكم عند الله أتقاكم" (13-الحجرات)[2].

وعلى مستوى الفلسفة الأخلاقية يزايد على كانط بقوله: "يجب في الإسلام أن يكون الإنسان غاية، كما هو الحال (عند كانط)، لا وسيلة يستخدمها الآخرون. هناك حديث نبوي يقول: "الخلق عيال الله، وأحبهم إلى الله أكرمهم لعياله.[...] يفترض هذا مسبقا، وجود استقلال-الذات الشخصي، الحرية التي بدونها يستحيل أي التزام أخلاقي، بله الحياة المعشرية، والمساواة التي تدافع عنها الأخلاق والقانون، كما ورد ف الحديث: "لا فضل لعربي على عجمي، ولا لأبيض على أسود..." إذ الله يرعى برحمته، الأحمر والأسود والأبيض."[3]

وعلى المستوى السياسي يؤمثل سياسة الخلفاء الراشدين وكأن شيئا لم يحدث في التاريخ بعدهم، إذ يقول:"هكذا وضع أبو بكر مبادئ الأخلاقية السياسية الإسلامية: المساواة أمام الشريعة، بين الخليفة وبين مجموع أفراد الأمة، فلا تجب الطاعة للخليفة، ولأولي الأمر إلا إذا خضعوا، هم أنفسهم، للحقيقة ولأرادة الله التي تتجلى في المصلحة العامة: الدفاع عن الضعيف ضد استبداد السلطة، والدفاع عن مجموع الأفراد ضد أي ظلم. إنها عدالة أفقية وعمودية. وبما أ الله هو منبع الأخلاقية الحق وضمانة شمول مبادئها، وجب أن لا تكون "طاعة لمخلوق في معصية الخالق"، كما جاء في حديث نبوي. ولكي لا تختلط الحدود بين

---

[1] محمد عزيز الحبابي: ***الشخصانية الإسلامية***، الطبعة الثانية، دار المعارف، القاهرة 1983، ص 34-35

[2] ***من الكائن إلى الشخص***، ص 95-96 (ترقيم الأية خاطئ في المرجع)

[3] ***الشخصانية الإسلامية***، ص54

العدل والظلم، وبين الحق والباطل، يجب على كل فرد من الأمة أن يمارس مراقبة ديموقراطية مباشرة على سير الأمر العامة. فالشريعة لا تكتفي بأن تحد من جموح إرادة الحاكمين وذوي الجاه والسلطان، بل تحول دونه كي لا تصبح تلك الإرادة قانونا نافذ المفعول تلزم به الأمة. بذلك تقف الشريعة حاجزا ضد كل ما من شأنه أن يمس بالكرامة الشخصية فتختلط الأخلاق بسفاهة الأقوياء وشهواتهم. الأقويا يمارسون السلطة، لكن الشريعة، بفضل سلطتها، تعارض كل اضطراب أو فوضى أو فتنة، لأن "الفتنة أشد من القتل" (البقرة 2 آية 191). فلن تستجيب الدولة لدورها الوظيفي الأصلي إذا هي لم تعكس إرادة الأمة ولم تخدم كل شخص، ولم تخضع لمراقبة المجموع."[1]

أما فيما يتعلق بالتأسيس الفلسفي للشخصانية الإسلامية، فإن الحبابي يقول في مدخل الكتاب: "نقتصر، في هذا البحث، على تعريف الشخص وتحديد أحواله ووضعيته معتمدين في ذلك على الاستنباط من المصادر الإسلامية الأولى الأساسية: **القرآن والسنة**. وسنهتم بإبراز الخطوط الكبرى للإسلام الأول. **إسلام محمد وصحبه**. أكثر من اهتمامنا لمعرفة كيفية انتظام العالم الخاص بالشخص عند مفكري الإسلام، في مختلف العصور. ذلك أن تاريخ الفكر الإسلامي جد واسع. وهو أقرب للنزعة الإنسانية (humanisme) منه ل "الشخصانية" التي سنوليها عنايتنا هنا. فنحن إذ نقتصر على "الكتاب والسنة"، في بحثنا، نتناول بالدرس الإسلام قبل احتكاكه بالثقافات اليونانية والفارسية والهندية (وقبل تفاعله مع الثقافة الإسرائلية والمسيحية) مما سيجعلنا نبرز العناصر المكونة لشخصانية إسلامية أصيلة."[2]

2- الطفرة الإسلامية

وتتمثل الشخصانية الإسلامية عند الحبابي في تلك **الطفرة** التي حدثت على مستوى الفرد والمجتمع عند الانتقال من العصر الجاهلي إلى الإسلام. حيث أن مفهوم الشخص اغتنى امتدادا وعمقا. "فالإسلام بتعويضه القبيلة بالأمة أعطى للكائن البشري بعدا قابلا لامتداد لا نهائي"[3].

هذه النظرة **السلبية** للعصر الجاهلي مطابقة للأيديولوجية الإسلامية، وكان منتظرا من فيلسوف أن يقف موقفا نقديا منها، خاصة وأن الأمة لم تخلف القبيلة. وتاريخ الإسلام شاهد على تعايشهما، بل يمكن القول أن الأمة منحت مجالا أوسع للعصبة القبلية على مستويي المكان والزمان.

أما القول بأن الانتقال من الجاهلية إلى الإسلام هو "انتقال من الشتات diffus إلى المتعين individualisé، ومن الغامض إلى الواضح والواعي"، فهو حكم قيمة تفنده المقارنة بين الحضارات التوحيدية والحضارات الوثنية، فهاته الحضارات ليست أقل وعيا بذاتها وفي بعض الأحيان كانت أكثر انفتاحا وتسامحا. وهو جهل بما كانت عليه "الجاهلية": فكل ما اتى به الإسلام لا يشكل قطيعة مع ما كان من قبل، إذ أنه أعاد صهر معتقدات وطقوس كانت معروفة في الجزيرة العربية وجوارها الثقافي. والمعارضون للإسلام لم يعارضوه لأنهم كانوا رافضين مبدئيا لمحتوى العقيدة الإسلامية، بل لكون احتكار عشيرة من العشائر للنبوة من شأنه ان يخل بتوازنات سياسية بين العشائر والقبائل لم يكن محتملا من قبل العشائر والقبائل الخاسرة. وهذا ما يفسر الحرب الأهلية العنيفة التي أعقبت انتصار الإسلام (الفتنة الكبرى). كما أنه من التحامل القول بأن "الجاهلية" كانت جاهلية، أي أنها تفتقد للقيم السامية. وإلا كيف نفسر الدعم الذي حظي به الرسول من قبل شخصيات "كافرة"، كعمه أبي طالب والمطعم بن عدي وغيرهما. وهذا

---

[1] ***الشخصانية الإسلامية***، ص 57

[2] محمد عزيز الحبابي: ***الشخصانية الإسلامية***، الطبعة الثانية، دار المعارف، القاهرة 1983، مدخل ص 5

[3] M. A. Lahbabi, ***Le personnalisme musulman***, PUF, Paris 1967, p. 3

الدعم لم يكن على أساس عائلي وعشائري فحسب، بل كدفاع عن حرية التعبير والمعتقد، حسب التعبير الحديث. فهذا المجتمع "الجاهلي" كان يتميز بتعددية دينية قُضي عليها فيما بعد. والاعتراضات التي ووجه بها الدين الجديد لم تكن "جهلا" يرفض الاعتراف ب "الحقيقة"، بل تساؤل مشروع موجه لشخص يدعي أنه رسول الله. وأول ما طلب منه أن يأتي بمعجزات لم يكن في مقدوره أن يأتي بها، في حين أن كل قصص الأنبياء ملئى بها.

والسؤال الأهم الذي يطرح هو هل "الإنتقال من الشتات إلى المتعين، ومن الغامض إلى الواضح والواعي" يعتبر في ذاته نقلة شخصانية؟ أليست الفردانية قمة المتعين والواضح لكنها في الوقت نفسه نفي للشخصانية؟

3- الشهادة

وعلى المستوى العقدي، يرى الحبابي، أن **الشهادة** هي أساس الشخصانية الإسلامية، فهي التي تمنح للشخص استقلاليته وكماله plénitude. "فالشخص في الإسلام كائن شامل totalité، شرعيا وعمليا. وهو شمولية واعية بذاتها بصفتها أنا ملزم بالشهادة وملتزم بها. والشهادة ممارسة لا تكتفي بالتأمل، بل تستند على العقل والإرادة: فهي وعي واعتراف conscience-reconnaissance يجري على مستوى ضمير. والشهادة تنقلنا من الكائن إلى الشخص، أي من وجودنا الخام إلى مستوى الوعي ب... conscience de، أي على مستوى الوعي المنعكس والمنفتح. فالإسلام يركز بقوة على كون "الشهادة" إزاء الخالق يجب أن تتم انطلاقا من المخلوقات، لأنه يتجلى فيها"[1].

هذا الاستشهاد يلخص جوهر الفلسفة الشخصانية الإسلامية كما يراها الحبابي. فالشهادة تأسس استقلال الشخص، لأن إقراره بوحدانية الله يعني إقراره بقدرته على الحكم. والمسلم عندما يصلي أمام الله فإنهما عالمان لا متناهيان متواجهان. لكن الإنسان لا يعارض الله بل يتموضع بالنسبة له"[2]. والشهادة ذات قطبين، لأن الاعتراف بوجود الله يعني الاعتراف بوجود الشاهد، "إنه ذهاب وإياب متواصل بين المتعالي والمحايث، المطلق والمنتهي، الروحي والمؤسساتي، الماورائي والنفسي"[3] .

والشهادة رابطة بين الأشخاص لأن الشخص والآخرين يساهمون فيها. ويستشهد الحبابي على ذلك بالآية التالية: "وكذلك جعلناكم أمة وسطا لتكونوا شهداء على الناس ويكون الرسول عليكم شهيدا" (البقرة/143)**.**[4]

4- الشهادة والكوجيتو

بعد التعريف بالبعد الشخصاني للشهادة، انتقل الحبابي إلى التأسيس الفلسفي لها عن طريق المقابلة مع الكوجيتو. وهو يرى أن **الشهادة تقوم بدور الكوجيتو**، لكنها على عكس الكوجيتو الديكارتي الصاعد والذي "ينتقل من "الشك إلى العالم مرورا بفكرة اللامتناهي"، فإن الشهادة "تنتقل من الله إلى الأنا الشاهد". مع العلم أن الكوجيتو الديكارتي ليس انعكاسيا "لأن الأنا ليس منفتحا إلا على نفسه، فهو أنا لا تاريخي خارج العالم، إنه أنا لحظة معينة وهي اللحظة التي أشك فيها. وهذا الكوجيتو من حيث المبدأ فريد لأنه

[1] Ibid, p. 28
[2] Ibid, p. 22
[3] Ibid, pp. 23-24
[4] Ibid, p. 24

كوجيتو في ملكي لا يشارك فيه ولا يعترف به أحد غيري". أما الشهادة، فهي زيادة على كونها "أنا متأمل" «ego méditant»، فإنها تواصلية لأن الإنسان على اتصال مع الله ومع الآخرين"[1].

فالشهادة عند الحبابي أكثر أهلية لتأسيس العلاقات الشخصانية لكون "تأملي لا يعكس ذاتية خالصة، بل تداخل ذوات intersubjectivité: فأنا أعيش بحضرة الله ومع أمثالي. وأنا أنتمي إلى عالم **الله فيه دائم الحضور**... وأنا عضو من أمة؛ فأنا لست أنا خالصا، أي فردا، بل شخصا" [2]. فالشهادة عند الحبابي تتجاوز **الثنائية والمثالية**[3]. لكن الحبابي لا يوضح مفهوم العيش بحضرة الله، وكما حدث مع برغسون فإنه استعان بما انتقده عند موريس بلونديل وغابرييل مارسيل وغيرهما، كما رأينا ذلك سابقا. أفليس وجود الله هو الضامن الأساس للشخصانية الإسلامية، كما هو الشأن في مقابلتها المسيحية؟

هذا النقد للكوجيتو الديكارتي يشبه النقد الظاهراتي له، فكلاهما يركز على تداخل الذوات لكون التجربة الإنسانية ليست تجربة فرد معزول بل تجربة كائن مع الكائنات الأخرى. وهو أيضا ما يعبر عنه مونيي قائلا: " كما أن الفيلسوف الذي يسجن نفسه أولا في الفكر لن يجد أبدا بابا مفتوحا على الكائن، كذلك الذي يسجن نفسه أولا في الأنا فهو لن يجد الطريق نحو الغير. وعندما يصاب التواصل (أي القدرة على التواصل مع الغير) بالفتور أو الفساد فأنا بنفسي أضيع: فكل أشكال الجنون هي فشل في العلاقة مع الغير – الغير يصير استلابا alter devient alienus – وأتحول أنا نفسي، وبدوري، إلى غريب عن ذاتي ومستلب. حتى يمكن القول بأنني لا أكون إلا بقدر ما أكون بالنسبة للغير، بل يمكن القول أنَّ أنْ تكون هو أنْ تحب"[4].

إلا أن المشكلة في موقف الحبابي تكمن – **من جهة** - في كونه يقلب مسار الكوجيتو عندما يتعلق الأمر بالشهادة، فهي – حسب قوله السالف الذكر - "على عكس الكوجيتو الديكارتي الصاعد والذي "ينتقل من "الشك إلى العالم مرورا بفكرة اللامتناهي"، فإن الشهادة "تنتقل من الله إلى الأنا الشاهد". وكما سلف لنا القول فإن تحليل الحبابي نفسه للادراك تحليل صاعد. وهو - **من جهة ثانية** - "لا يستند إلى فلسفة فاعل[5] philosophie du sujet، كما هو الشأن بالنسبة للظاهراتية والشخصانية. لهذا فإن تداخل الذوات لديه لا يتجاوز كون الشخص يتأثر بمحيطه ويتفاعل معه كما يقر بذلك علما الاجتماع والنفس. وموقفه من الكوجيتو الديكارتي – ورغم النقد الذي يمكن أن يوجه له – **يتميز بضرب من المزايدة** لكونه أراد البرهنة على أن الشهادة أسمى من الكوجيتو الديكارتي؛ في حين يمكن القول أن **الشهادة تستمد مشروعيتها من الكوجيتو**، نظرا لكون أي ذات تريد تأكيد حضورها أمام الله والآخرين يجب عليها أن تكون متيقنة من ذاتها ويكون لها سند ذاتي مستقل. وهذا السند الذاتي المستقل هو العقل الذي منحه الله للإنسان، وهو بذلك

---

[1] Ibid, p. 41

[2] Ibid, p. 42

[3] Ibid, p. 31

[4] ***Le personnalisme***, pp. 33-34
« De même que le philosophe qui s'enferme d'abord dans la pensée ne trouvera jamais une porte vers l'être, de même celui qui s'enferme d'abord dans le moi ne trouve jamais le chemin vers autrui. Lorsque la communication se relâche ou se corrompt, je me perds profondément moi-même : toutes les folies sont un échec du rapport avec autrui, — alter devient alienus, je deviens, à mon tour, étranger à moi-même, aliéné. On pourrait presque dire que je n'existe que dans la mesure où j'existe pour autrui, et, à la limite : être, c'est aimer. »

[5] نفضل فلسفة "فاعل" على فلسفة "موضوع" كما هو وارد في المعجم الفلسفي لجميل صليبا، دار الكتاب اللبناني، بيروت 1979، ص 447

يلتقي مع إشكالية الكوجيتو الديكارتي التي تهدف إلى تأسيس استقلالية الفاعل المفكر وتمكينه من أساس داخلي لاستقلاليته. لهذا فإن الشهادة في حاجة إلى الاستناد إلى فلسفة فاعل، وهو ما لا توفره لها فلسفة الحبابي، لكونه لا يرى أهمية لتعالي الأنا بالنسبة لمحدداته الواقعية. وهو عندما يزعم بأن الشخصانية الإسلامية مفهوم شامل يتجاوز ثناية الروح والجسد، وثنائية الأنا والنحن، فإنما يلغي تعالي الأنا لكون "كل أنا يتكون ب النحن وداخل النحن"[1] في نظره. وعندما يقرر الحبابي أن التمييز الكانطي بين الأنا le moi والأنا (ضمير الفاعل) le je (كانط يميز بين الأنا الموضوعي le moi empirique والأنا المتعالي le moi transcendantal) غريب عن الشخصانية الإسلامية[2]، فإنه لا يقول لنا ما هو المانع لهذا التمييز، خاصة وأن استقلالية النفس (التي تشمل العقل في شتى تجلياته) من ثوابت الفلسفة العربية الإسلامية القديمة. ونجد عند ابن سينا وصفا، يمكن ان ننعته بالظاهراتي، لتجليات النفس ووظائفها [3].

لقد **حاول الحبابي المزايدة على ديكارت** بقوله أن الكوجيتو تأملي، لكن هذا لا يجيب على السؤال الذي طرحه ديكارت، ألا وهو: على أي أساس يمكن أن يُبنى اليقين؟ أما محاولته للجمع بين الأنا الموضوعي والأنا المتعالي عند كانط في أنا شامل، فإنها تلغي خصوصية الأنانيين كما تلغي الإشكالية المبنية على وجود أنا متعالي؛ وكل الكانطية تنهار إذا ألغي الأنا المتعالي.

5- غياب النقد الذاتي

لقد سقط الحبابي في خطأين اساسين، **الخطأ الأول**، وعلى عكس الشخصانيين المسيحيين الذين ميزوا بين المسيحية كعقيدة وبين المجتمعات المسيحية la chrétienté، والذين أدانوا الكنيسة لكونها تواطأت مع الاستبداد؛ فإننا لا نجد مقابلا لهذا النقد عند الحبابي. فهو يصادر على المطلوب عندما يقرر أن الشهادة تؤسس الشخصانية الإسلامية، وكأن الشهادة تكفي لتجعل من كل من تشهّد شخصانيا، ومن البلدان الإسلامية نموذجا للشخصانية. وقد كان عليه أن يسوق نمطين من الحجج:

- حجج تاريخية واجتماعية تعطي نماذج على التنزيل الشخصاني لتعاليم الاسلام في الواقع المعيش.
- حجج صورية تبين التطابق الموجود بين تعاليم الإسلام والمبادئ الشخصانية، ولو مع التمييز بين الإسلام كعقيدة وبين المجتمعات الإسلامية. وكان عليه أن يسوق أمثلة من الفكر الإسلامي تبين التأويل الشخصاني لتعاليم الإسلام.

مع العلم أن تنزيه الدين عن الانحرافات التي ارتكبت باسمه عملية غير يسيرة، لأن التداخل بين العقيدة والمجتمع الذي ولد من رحمها يجعل العملية صعبة للغاية، بل شبه مستحيلة لأن كثيرا من الجرائم ارتكبت باسم الدين.

فعلى عكس مونيي وجان لاكروا اللذان أعادا الدين إلى النقاش الفلسفي، لكنهما في المقابل وجها نقدا عنيفا لتواطؤ ممثليه وأخطائهم؛ لا نجد عند الحبابي إلا **المدح**. وهو بذلك يرتكب **الخطأ** الذي أدانه مونيي عند بعض المسيحيين الذين سقطوا في "سيكولوجية المالك الثري الذي يطالب بحق الملكية المسبقة على كل ما هو جديد، ولو أنه لم يساهم بشيء في اكتشافه"[4]. وهذا الخطأ مصدر مفارقات زمنية anachronisme ومماثلات منافية للتاريخ. ومقابلها عند كثير من المفكرين المسلمين يتمثل في ادعاء

---

[1] ***Le personnalisme musulman,*** p. 31
[2] ***Le personnalisme musulman,*** p. 31
[3] ابن سينا، ***النجاة***، طهران 1863، ص 339-394
[4] ***Feu la chrétienté,*** p. 24

السبق لكثير من الاكتشافات، أو التأويل التعسفي لبعض الآيات القرآنية أو لبعض مفاهيم الفكر الإسلامي للمزايدة على العلم والفكر الحديثين. وأسوأ ما في هذه النزعة هو الفصل بين الإسلام كعقيدة والإسلام المتعين في الواقع عبر التاريخ، متناسين أن كل ما تمخض عنه هذا التاريخ يجد مسوغا له في تأويلاتها المتعددة. ومع ذلك يطرح الحبابي هذا التمييز كمسلمة منهجية في بداية كتابه عن الشخصانية الإسلامية، إذ يقول: " هذا العرض سيكتفي بتعريف ووضع الشخص كما نجدهما في المصدرين الأساسيين للإسلام، وهما القرآن والسنة (...). سنتناول الإسلام قبل احتكاكه بالثقافات الهلنستية والفارسية والهندية، وهكذا سنحصل على العناصر المؤسسة لشخصانية إسلامية خالصة"[1].

ولا يخفى الالتباس الذي تحمله هذه المسلمة: فهل الإسلام شخصاني في أسسه وأن الروافد الخارجية هي التي حرفته؟ وهل يفتقر الفكر العربي الإسلامي، خارج القرآن والسنة، إلى مساهمات تستحق أن تدخل ضمن المنظور الشخصاني؟ وماذا يبقى من الثقافة العربية الإسلامية إذا حذفنا منها الروافد الهلنستية والفارسية والهندية؟

مع العلم أن هذه النزعة التي ترد الظواهر السلبية (أو المحكوم عليها بأنها سلبية) إلى مؤثرات خارجية شائعة لدى كثير من المفكرين المسلمين. وقد سقط الحبابي نفسه فيها عندما أرجع انحطاط المسلمين للتصوف[2]؛ متجاهلا أن كبار المتصوفة كانوا سابقين أو معاصرين لكبار المفكرين والفلاسفة المسلمين، ويكفي للبرهنة على ذلك مقارنة تواريخ ميلادهم ووفاتهم (الكندي 805- 873)؛ الفارابي (872 – 950)؛ ابن سينا (980- 1037)؛ ابن رشد (1126- 1198)؛ ابن خلدون (1332-1406)؛ الحسن البصري (توفي عام 782)؛ الجنيد (توفي عام 910)؛ الحلاج (توفي عام 922)؛ البسطامي (توفي عام 974)؛ ابن عربي (1165-1240...). أما الانحطاط فقد طال كل مجالات الفكر بما فيها التصوف. أما دور الحركة الطرقية، بصفتها التعبير الاجتماعي والسياسي للصوفية، فهو من التعقيد إلى درجة لا يمكن معها تحميلها هي وحدها مسؤولية الانحطاط.

أما **الخطأ الثاني** الذي سقط فيه الحبابي فيتمثل في إلغاء التاريخ الذي يعطي الانطباع بأنه من الممكن تجاوز إشكاليات حديثة من قبل أنظمة فكرية قديمة. فعندما يزعم الحبابي بأن "ضربا من "الشمولية" والوحدة يميز بشكل قوي الإسلام. وبهذا يبدو أنه يتغلب على العلاقة المأساوية التي تربط الفردي والاجتماعي، الديني واللاديني، المقدس والدنيوي. وهكذا يصير الكائن البشري كلية موحدة، تنتمي إلى جماعة، وملتزمة في وسط اجتماعي وقانوني"[3]؛ فإن السؤال الذي يُطرح هو: هل هذا الوصف هو وصف لما يجب أن يكون عليه المجتمع المسلم، أم هو وصف لواقع حال هذا المجتمع؟ ولكن بما أن الحبابي يتحدث بصيغة التقرير وليس بصيغة الاحتمال - ورغم أن الإسلام يعتبر نفسه دين التوازن الذي يأخذ بعين الاعتبار كل أبعاد الإنسان - إلا أنه من المشروع أن نطرح السؤال: هل استطاعت المجتمعات الإسلامية تجاوز التناقضات المذكورة؟

إن أي نظام فكري يجب أن يحاكم على ضوء الأنظمة السياسية والاجتماعية التي يعطيها الشرعية. إلا أن الحبابي يفضل الدفاع على نظام الخلافة وعلى الممارسة السياسية في الدولة الإسلامية[4]، دون أن

---

[1] ***Le personnalisme musulman****, p. 50*

[2] Ibid, p. 94-95

[3] ***Le personnalisme musulman****,* p. 50

[4] Ibid, pp. 55-57

يعطي المعايير التي يجب أن يحاكم على ضوئها نظام سياسي معين. أو أن يبين كيف كان نظام الخلافة الجواب الملائم للإشكالية السياسية لعصره وكيف يمكنه أن يكون جوابا على إشكالياتنا المعاصرة.

وجوابا على الذين يطعنون في شخصانية الإسلام بسبب وضعية المرأة، يرد الحبابي بأن دونيتها ليست **إلا قضائية** وليست أنطولوجية[1]! والسفسطة في هذه الحجة بادية للعيان، وكأن الدونية القضائية والاجتماعية عموما لا قيمة لها. متناسيا أنه إذا كان هناك ما يميز الشخصانية فهو تساوق الاجتماعي والأنطولوجي فيها. وما جدوى المساواة الأنطولوجية إن لم تتساوق مع مساواة فعلية؟ وقد سبق أن نبه ابن رشد إلى الضرر الذي يلحق المجتمع بأسره بسبب تهميش المرأة:

"وإنما زالت كفاية النساء في هذه المدن (مدن الأندلس) لأنهن اتخذن للنسل دون غيره وللقيام بأزواجهن، وكذا للإنجاب والرضاعة والتربية، فكان ذلك مبطلا لأفعالهن [الأخرى]. ولما لم تكن النساء في هذه المدن مهيئات على نحو من الفضائل الإنسانية، كان الغالب عليهن فيها أن يشبهن الأعشاب. ولكونهن حملا ثقيلا على الرجال صرن سببا من أسباب فقر هذه المدن. وبالرغم من أنهن فيها ضعف عدد الرجال، فإنهن لا يقمن بجلائل الأعمال الضرورية، وإنما ينتدبن في الغالب لأقل الأعمال، كما صناعة الغزل والنسيج، عندما تدعو الحاجة إلى الأموال بسبب الإنفاق، وهذا كله بين بنفسه."[2]

إن صورة الحبابي الساذجة للذات تلامس الانفصام، فهي نقدية إزاء الغير ومدحية مع الذات.

إن التأويل الشخصاني للإسلام، مثله مثل التأويل المسيحي، لا يمكنه أن يتجاهل النقد الذاتي والمواجهة مع الفكر الحديث. لكونهما عمليتين ضروريتين لا غنى عنهما، وهما شرط في كل إعادة إحياء فكرية وروحية. وبعدها يمكن ل "الإنسان الكامل" في الإسلام، وللمسلمين ك "أمة وسطا"، أن يعبرا عن كل مكنونهما الشخصاني.

إن البعد الشخصاني في عقيدة ما ليس مُعطى تلقائيا يفرض نفسه ببداهته، بل هو أمر مَبْني. فهو احتمال مرهون بعملية تأويل؛ فتعاليم أي دين يمكن أن تمارس وتُعاش بشكل شخصاني، أو بطريقة اتباعية خالية من أية روحانية فتصير تظاهرا ورياء أو عبء مفروضا، أو تتحول إلى مجرد مظاهر ثقافية فقدت دلالاتها الأصلية.

الحبابي والسلفية الاصلاحية

من النقائص التي وجدها الحبابي عند الحركة السلفية (ويعني حركة الإصلاح) كونها لم تكن واعية بحركية المجتمع الصناعي في القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين. وأنها فكرت في القضايا الدينية بدون الأخذ بعين الاعتبار للمعطيات الجديدة التي نشأت عن المجتمع الصناعي. وبأنها اكتفت بمدح الإسلام دون الانفتاح على الفكر الحديث[3].

لكننا، إذا استثنينا اشتغال الحبابي بالفكر الغربي المعاصر، من المشروع أن نتساءل عما يميزه عن التيار السلفي الذي ينتقد. وهل هناك اختلاف بين الحبابي والسلفيين (بالمعنى المستعمل في المغرب،

---

[1] Ibid, p. 80

[2] ابن رشد: **الضروري في السياسة**، مختصر كتاب السياسة لأفلاطون، نقله من العبرية إلى العربية الدكتور أحمد شحلان، مع مدخل ومقدمة لمحمد عابد الجابري، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت 1998، ص 125

[3] Ibid, p. 101-102

أي السلفية الإصلاحية)، باستثناء كونه يستعمل لغة الفلسفة الحديثة عوضا عن المصطلحات السلفية؟ فما عرضناه سابقا يجعلنا نستخلص بعض أوجه الشبه بينهما في مسائل جوهرية؛ أولاها الاعتقاد بصلاحية العقيدة الاسلامية في صورتها الأصلية (أو بالأحرى في صورتها المؤصلة)، مع ضرورة تنقيتها من الشوائب الدخيلة، والمتمثلة في الخرافات وصنف من التصوف؛ ثانيتها الاقتباس الانتقائي من الغرب مع تغليب التقنيات اعتقادا بأنه من الممكن الاستغناء عن الثقافة التي ولدت في حضنها (والواقعية عند الحبابي هي الذريعة التي أفرغ بواسطتها الأفكار من أساسها الميتافزيقي)؛ وثالثتها البراغماتية في الأمور الأخلاقية، بمعنى أنها تتوخى التدرج في الإصلاح الاجتماعي فهي تصاحب تطور القيم أكثر مما تفرضها؛ ورابعها الشرعانية في السياسة. فلا نستغرب كونه يجد عند علال الفاسي ما يشبه النزعة الشخصانية، ولو أنه يضع شخصانية بين مزدوجين[1]. ففلسفة الحبابي تسند السلفية الإصلاحية أكثر مما تتجاوزها، وليس بينه وعلال الفاسي قطيعة ابستيمولوجية.

وبما أن الحبابي ذكر **علال الفاسي** (1910-1974) فإنه أعطانا الفرصة للتطرق إلى المكنونات الشخصانية لدى شخصيات لا تنضوي بشكل صريح إلى فلسفة معينة. وإن كنا نحذر من تمييع الشخصانية بحيث نطلقها على كل موقف فيه مسحة من الإنسية فحسب. ولهذا فإننا لا نتحدث عن مكنونات شخصانية إلا إذا توفرت ثلاث ملامح مميزة: **أولها الإنسية مع التركيز على حرية الشخص وكرامته؛ ثانيها الالتزام السياسي الاصلاحي؛ وثالثها المرجعية الدينية**. وهي ملامح نجدها عند علال الفاسي؛ فهو وإن كان اشتغل في إطار العقل السلفي الإصلاحي، فإنه وسع كثيرا من هذا الإطار لينفتح على كثير من القيم الحديثة. ويمكن أن يقال أنه كان مضطرا لذلك عندما كان عليه مواجهة خصومه اليساريين، والمزايدة عليهم بمفهوم التعادلية... وتكفي نظرة على عناوين المقالات المنشورة في كتاب ***النقد الذاتي*** (والتي نشرها بين 1948 و1952) ليتبين لنا أنه كان يفكر ضمن الإشكاليات الحديثة. فهو وإن أراد أسلمة الحداثة إلا أنه لم يخن روحها. وهوبذلك مهد الطريق لشخصانية إسلامية، دون مزدوجين.

فهو يقول في موضوع الدين: " إنه من العبث أن نعتقد أن ما هو جار في بلادنا من مظالم أو ما نحن متمسكون به من قبائح هو أثر من آثار الإسلام؛ ولكننا بعكس ذلك يجب أن نؤمن بأن **تحريف الإسلام وقع في بلادنا منذ زمن بعيد**، وأن تعليم الدين نفسه أعطي لنا بالكيفية التي **ترضي رجال السلطة والمال** من أبناء قومنا أولا، ثم من الأجانب عنا ثانيا. إن الذي يتتبع تاريخ العلاقات الاجتماعية في المغرب يجد أن تهافت المسلمين الأولين على الفتوحات أدى بكثير من أمراء الإسلام ورؤسائه إلى طمس كل ما هو في صالح الطائفة الإسلامية، وإلى مقاومة كل المصلحين الذين حدثتهم نفوسهم بالعودة إلى الإسلام الصحيح..."[2]

وفي موضوع **تعدد الزوجات**، وبعد عرض المشكلات التي تنجم عنه، يستخلص: " ولذلك أرى أن تعدد الزوجات يجب أن يمنع في العصر الحاضر منعا باتا عن طريق الحكومة، لأن الوجدان وحده لا يكفي اليوم لمنع الناس منه. وقد قال عثمان رضي الله عنه: "إن الله ليزع بالسلطان ما لا يزع بالقرآن".[3]

وهو يقول في موضوع **حرية الفكر**: "إنه لمن السهل الاعتراض بأن الذين يتحررون أكثر من الواجب قد يأتون بأفكار من الصالح كبتها لأنها تحدث من الضرر بالمجتمع أكثر مما تحدثه سرقة سارق أو خطيئة زان، ولكن الحقيقة بعكس هذا، لأن الأفكار يمكن أن تقاومها الأفكار، والقول يدفعه القول، فليس

---

[1] ***Du clos à l'ouvert***, p.74

[2] علال الفاسي، **النقد الذاتي**، مقال "الفكر الاجتماعي"، مطبعة الرسالة، الرباط 1979، ص 251

[3] المرجع نفسه، ص 291

من الضروري أن تستعمل القوة لكم أفواه الناس، إن كل الأفكار التي تبتكر تظهر غريبة لأول وهلة، ولكنها إذا استطاعت الصمود لمقاومة خصومها والانتشار في وسط واع تصبح مألوفة ومعترفا بها، وقد تؤدي لمصالح عظيمة وتطورات جليلة، والوسط الذي يمنع المفكرين من أن يطهروا بآرائهم يظل دائم الجمود غير قابل للتطور ولا للارتقاء"[1]

ونجد عنده تشخيصا تنبأ فيه **بالخطرين** اللذين يتهددان المجتمعات العربية، قائلا:

"لقد رأينا في الشرق الأوسط أثر فقدان هذا التوازن في النهوض، فبينما نجد إخواننا المصريين والسوريين مثلا قد حصلوا على أقصى ما حصلت عليه الدول الديموقراطية في نظام الحكم الدستوري وبينما نراهم بلغوا في تكوين الاطار الحكومي بجميع أجزائه الفنية: المرتبة التي يحق لهم أن يفتخروا بها أمام كثير من دول أوروبا الشرقية وامريكا الجنوبية – **إذا بنا نجد انبعاثهم الروحي ما يزال في درجات متأخرة عما كان يجب أن يحصل في بلاد محمد عبده وجمال الدين،** فما يزال في الأزهر وفيما حواليه فصائل كثيرة لها نفوذ كبير في أوساط الأمة، وقد تطورت في لغتها وفي أساليب خطبها ووعظها، **ولكنها ما تزال تمثل الرجعية الجامدة في تفكيرها،** بل نرى ما هو أخطر من ذلك، وهو أن علماء الدين وتلامذتهم كلهم من أبناء الفلاحين الذين لم تقع العناية بتطويرهم والذين يفدون من القرية وبينهم وبين أبناء المدن فرق كبير، الأمر الذي كون بصفة تلقائية ابتعاد الحضريين عن الدخول للمعاهد الدينية، وهكذا أخذ يتكون بين التفكير الرسمي للإسلام في الأزهر، وبين التفكير المدني له ما بين ابن المدينة الذي احيط بكامل العناية، وبين ابن القرية الذي ما يزال في وسطه العتيق، يغط في نومه العميق."

"وبينما نجد النظام الديموقراطي قائما بصفة رسمية في **العراق** إذا بنا نرى **نظام العشائر** المسلحة مستمرا، ونرى فقدان التوازن الدائم بين هذه العشائر التي حوفظ لها لأغراض خاصة في نظام الاقطاع والتي تمضي على ما ألفته من الطاعة العمياء لرؤسائها، وبين النخبة المثقفة والعصرية التي تريد أن تتحرر من تلك الأنظمة البالية وتطبف ما خوله لها الدستور من تنفيذ أوامر الشعب وإعلاء صوته. وليست المصيبة في كون هذه العشائر تتبع نظاما خاصا ولكن في كون الحركة الوطنية في العراق لم تهتم بتنوير الفكر العراقي في أغلبية الشعب للشعور بأضرار هذا النظام العتيق، وفي كون التربية الديموقراطية لم تصل إلى الدرجة التي تكون في الرؤساء والقادة وجدانا يمنعهم من المحافظة على هذه الاقطاعية البغيضة التي يستفيدون منها في تهديد البرلمان كلما وقف حجر عثرة في سبيل إرضاء شهواتهم"[2].

هذه النماذج التي انتقيناها من آراء علال الفاسي، لا تشهد له بعمق النظر فحسب، بل تبين ان الحلول التي اقترحها يمكن نعتها بالشخصانية، خاصة وأنها لم تتردد في نقد استغلال الدين والحث على إصلاحه بشكل جذري عندما لا يستجيب لروح التعاليم الشرعية، كما هو الشأن مع تعدد الزوجات.

ولم يكن علال الفاسي – **خريج جامعة القرويين** - حالة شاذة ضمن ممثلي الحركة الوطنية المغربية، إذ أننا نجد هاجس الإصلاح الشخصاني حاضرا أيضا عند صنوه ومنافسه **محمد حسن الوزاني** (1910-1978) الذي كان مشروعه السياسي يهدف إلى **تبيئة ثقافة حقوق الإنسان ودولة المؤسسات** في مجتمع يعاني الاستعمار بقدر ما يعاني آثار الجمود المتراكم لعدة قرون. ورغم أن الوزاني كان يمثل المكون العصري للحركة الوطنية (فهو أول مغربي يحصل على إجازة العلوم السياسية من باريس) ورغم أن المرجعية الإسلامية كانت دائمة الحضور في مقالاته، إلا أنه كان يخضعها لمبادئ حقوق الإنسان. وقد

---

[1] علال الفاسي، ***النقد الذاتي***، مقال "التحرر الفكري"، مطبعة الرسالة، الرباط 1979، ص 62-63

[2] علال الفاسي، ***النقد الذاتي***، مقال "إحاطة التفكير"، مطبعة الرسالة، الرباط 1979، ص27-28

كان يستعمل هذه المبادئ كسلاح ضد الاستعمار، مذكرا إياه أنه يخون مبادئه؛ ويستعملها داخليا كسلاح ضد كل مظاهر الانحطاط الثقافي والتعسف السياسي.

ويكفينا هنا أن نعطي عناوين ثلاثة مقالات نشرها في صحيفة "الرأي العام":

- المقال الأول تحت عنوان: "الحرية بين حماية القانون وعسف السياسة" ("الرأي العام "، العدد 98 ،الجمعة 17مايو 1949). ومما جاء في هذا المقال: " أعلن الفلاسفة والحكماء في القرن الثامن عشرمبادىءالحريةالإنسانية وعرفوا حقيقتها وماهيتها تعريفا تولى المشروع السياسي تسجيلها فيما سنه من قوانين ودساتير. وخيرميثاق سياسي تاريخي تضمن تحديد الأصول التي تنبي عليها الحرية الإنسانية هو ما يعرف (ببيان حقوق الانسان والمواطن) الصادرفي فرنسا زمن الثورة الفرنسية الكبرى. وخلاصة ماورد في ذلك (البيان)عن الحرية: أن البشر يولدون ويعيشون آحرارا وسواسية في الحقوق (الفصل الأول) ، وأن غاية كل مجتمع سيياسي حفظ الحقوق الطبيعية والخالدة للإنسان، وفي طليعتها الحرية..."
- المقال الثاني بعنوان: "نظام الحرية" ("الرأي العام"، العدد 99، الجمعة 20 مايو 1949)
- والمقال الثالث بعنوان: "الثورة الفرنسية كتاريخ وذكرى" ("الرأي العام"، العدد 108، الجمعة 22 يوليوز 1949)...

الحبابي وابن خلدون

تكمن أهمية الدراسة التي خص بها الحبابي ابن خلدون في كونها تبرز عدة جوانب من المسكوت عنه في فلسفته، ولهذا فإننا سنركز في هذا القسم على الخلفية التي قرأ بها الحبابي ابن خلدون أكثر مما سنركز على ابن خلدون نفسه. وهذه الخلفية تمكننا من تحديد مواقفه من بعض الإشكاليات المطروحة في الفلسفة العربية الإسلامية، خاصة وأنه لم يوظف المرجعية الإسلامية في أطروحَتَيْه، إذ أننا لا نجد فيها إلا إشارتين عابرتين للغزالي في النسخة الفرنسية ل ***من الكائن إلى الشخص***[1]. أما في النسخة العربية فإننا نجد بعض الإشارات العابرة لابن سينا والفارابي وابن رشد[2] المذكور في الفقرة التالية: "حقا، نجد أن بعض فلاسفة الإسلام، (كابن رشد مثلا) يتصورون روحا عامة تشمل كل النوع البشري، لكن هذه الفكرة لم تستمد من القرآن، ولكنها إرث من التفكير اليوناني. فالله وحده يختص بالوحدانية، لأنه الكائن المطلق اللانهائي: لو كانت المخلوقات جوهرا واحدا لشاركت الله في صفة يختص بها، مما يخالف المبدأ الذي ينبني عليه التوحيد فيه في الإسلام"[3].

يرى الحبابي في ابن خلدون مفكرا " عقلانيا متفتحا، لينا، وغير ميكانيكي" وهو بذلك " يرفض كل موقف متطرف". ويرد على الذين نعتوه بالرجعية قائلا أن "أن الطبيعة تطبع النفس الانسانية بأشياء يعجز العقل عن إدراكها، والتي لا يجوز لمفكر عقلاني نكرانها. فلماذا اتخاذ العقل كمطلق؟ [4]. ويعلق على

---

[1] ***De l'être à la personne***, pp. 191-192 et p. 220

[2] تورد قائمة مؤلفات الحبابي كتابا تحت عنوان: "***فلاسفة الإسلام***"، لم نتمكن من الاطلاع عليه

[3] ***من الكائن إلى الشخص***، ص 95-96.

[4] ***Ibn Khaldûn***, p. 52-53

موقف ابن خلدون المتحفظ من الفلسفة قائلا: " **بأن ليس هناك ما يسوغ ادعاء المعرفة المباشرة للحقيقة الإلهية بواسطة المعرفة البرهانية"**. مقارنا الأمر بموقف **كانط** الذي يقر باستحالة إدراك الكائن في ذاته[1] .متجاهلا أن استحالة معرفة الكائن في ذاته عند كانط لا تعني استحالة الفلسفة أو فقدانها لكل جدوى كما هو الشأن عند ابن خلدون.

كما انه يوافق موقف ابن خلدون من **الصوفية**، وهو الموقف السني المعروف الذي يدين ما يسميه بالغلو[2]. إلا أنه إذا كان من الممكن فهم وتفهم موقف ابن خلدون من الصوفية والتزامه بالموقف السني، فإن الأمر مختلف عندما يتعلق الأمر بفيلسوف معاصر يلتزم الحذر في مسائل العقيدة فلا يجرؤ على الابتعاد عن شط أمان الطريق المرسوم.

مما سبق نلاحظ أن الحبابي يتعامل مع المسلمات الابستيمولوجية لابن خلدون وكأنها **مسلمات معاصرة**، وكأن شيئا لم يحدث في تاريخ الفكر. فالصورة التي يقدمها الحبابي عن ابن خلدون - والتي تزايد على فيلسوف حديث كبير مثل كانط - مثال آخر عن نزعته لفصل الأفكار عن إشكالياتها، والتي تجعله يقيم مطابقات بين أفكار ظاهرها متشابه لكنها مختلفة جدا، بل قد تكون متنافرة، إذا أرجعناها إلى سياقاتها الفلسفية العامة. لقد قدم الحبابي ابن خلدون كمفكر رائد سابق لعصره (وهذا أمر لا ينكر لكونه من مؤسسي علم الاجتماع)، **لكنه في الواقع أفصح عن كونه لم يتجاوز ابن خلدون**، ما دام أنه سجين مسلمات تفصل الظواهر إلى صنف قابل للتأمل العقلي وصنف آخر لا يفكر فيه إلا بواسطة التسليم للمعتقدات الدينية وجعل العقل في خدمتها ليجد مسوغات عقلانية لها. ومهما كانت القيمة المنطقية لهذه المسوغات فالاعتقاد أسبق وهو الحاكم في آخر المطاف.

وهو بذلك لم يتجاوز الدائرة التي اشتغلت فيها الفلسفة العربية الإسلامية القديمة والتي كان من إشكالياتها التوفيق بين العقل والنقل لأنها تنطلق من مسلمة أن العقل والنقل لا يتضادان، أو بالأصح لا يجوز أن يتضادا. والدليل المباشر على ذلك جوابه على السؤال المتعلق بالعلاقة بين الإرادة الإلهية والإرادة البشرية، إذ يقول: "إن القوانين التي تحكم العالم "موضوعية" قابلة للإدراك ولا ذاتية" ... "ولأنه توجد إمكانية للتنبؤ بالظواهر، فالمطلوب من الكائن البشري هو التلاؤم معها، والاندماج في الكون من خلال التلاؤم معه". فالقوانين الموجودة في الكون من خلق الله نفسه[3]. وهو تعبير بلغة حديثة عن المقولة القديمة الشهيرة: "الموجودات إنما تدل على الصانع لمعرفة صنعها". ففلسفته الدينية تدور في فلك **"فصل المقال"** لابن رشد الذي يبتدأ بسؤال "هل أوجب الشرع الفلسفة؟" ويجيب: "فإن الغرض من هذا القول أن نفحص، على جهة النظر الشرعي، هل النظر في الفلسفة وعلوم المنطق مباح بالشرع، أم محظور، أم مأمور به، إما على جهة الندب، وإما على جهة الوجوب؟ فنقول: **إن كان فعل الفلسفة ليس شيئاً أكثر من النظر في الموجودات، واعتبارها من جهة دلالتها على الصانع**، أعني من جهة ما هي مصنوعات، فإن الموجودات إنما تدل على الصانع لمعرفة صنعتها. وأنه كلما كانت المعرفة بصنعتها أتم كانت المعرفة بالصانع أتم، وكأن الشرع قد ندب إلى اعتبار الموجودات، وحث على ذلك. فبين أن ما يدل عليه هذا الاسم إما واجب بالشرع، وإما مندوب اليه. فأما أن الشرع دعا إلى اعتبار الموجودات بالعقل وتطلب معرفتها به، فذلك بيّن في غير ما آية من كتاب الله، تبارك وتعالى، مثل قوله تعالى: ((فاعتبروا يا أو لي الأبصار)) وهذا نص

---

[1] Ibid, p. 46
[2] Ibid, p. 49
[3] ***Le personnalisme musulman,*** p. 71

على وجوب استعمال القياس العقلي، أو العقلي والشرعي معاً. ومثل قوله تعالى ((أولم ينظروا في ملكوت السموات والأرض وما خلق الله من شيء))؟ وهذا نص بالحث على النظر في جميع الموجودات"[1].

وإذا كان من الممكن فهم موقف ابن رشد وحتى الدفاع عنه لأنه كان يؤسس لحق الفلسفة والتامل العقلي في الوجود، إلا أن لوك إشكالية ***"فصل المقال"*** في العصر الحديث لا يعدو أن يكون ضربا من **الرشدية المبتذلة** أسقطت الحبابي في الثنائية التي كان شغله الشاغل تجاوزها.

مع العلم أن لابن خلدون عذر في موقفه السلبي من الفلسفة. فقد انتقد علم الالهيات الذي شكل المحور الأساس للفلسفة التي وصلته والتي تاهت في مسائل لا يقين فيها، وقد يعتبرها البعض دون جدوى. ونقده هذا موجه لعلم الكلام أيضا[2]. ومآخذه عليها لا تخلو من معقولية[3]. أما نقده للطبيعيات فهو نقد في الصميم، لكونه بين أن التفسير الميتافيزيقي للظواهر الطبيعية لا قيمة علمية له لأن "ما كان منها في الموجودات الجسمانية ويسمونه العلم الطبيعي فوجه قصوره أن المطابقة بين تلك النتائج الذهنية التي تستخرج بالحدود والأقيسة كما في زعمهم وبين ما في الخارج غير يقيني لأن تلك أحكام ذهنية كلية عامة والموجودات الخارجية متشخصة بموادها. ولعل في المواد ما يمنع مطابقة الذهني الكلي للخارجي الشخصي اللهم إلا مالا يشهد له الحس من ذلك فدليله شهوده لا تلك البراهين فأين اليقين الذي يجدونه فيها؟"[4]

ورغم الموقف السلبي الظاهر لابن خلدون من الفلسفة، ورغم أنه لا يعد فيلسوفا بالمعنى الاختصاصي للكلمة، إلا أنه تناول كثيرا من القضايا التي تنتمي الى مجالات الأبستمولوجيا وفلسفات السياسة والتاريخ والحضارة. وكان بإمكان نقده للفلسفة واسهاماته الرائدة في المجالات السالفة الذكر أن يعطي دفعا جديدا للفكر العربي الإسلامي بما فيه الفلسفة، بتوجيهه نحو مجالات فكرية أجدى وبوسائل منهجية أخصب. مع العلم أن موقف ابن خلدون من الدين يعكس الأفق الفكري لعصره والذي كان من المستعصي عليه القطيعة معه.

وإذا كان موقف ابن خلدون مفهوما فما لا يمكن فهمه، بالمقابل، هو موقف الحبابي الذي توقف عند مبدأ **"الموجودات تدل على الصانع"** (أو بالأحرى عاد إليه)، في حين أن الموجودات في العلم الحديث تدل على نفسها فحسب؛ والكون ليس إلا حصيلة للمصادفة والحتمية كما يقول جاك مونو[5]. ولم يكن للمقاربات الفلسفية الحديثة للدين - التي أرادت تجاوز التطابقية أو تجاوز الرفض المتشنج لبعض نتائج العلوم الحديثة - أي تأثير على الحبابي؛ بل أنه رفضها عندما نزعت منزعا روحانيا، من خلال نقده للبرغسونية. وعندما اضطر إلى الخروج من موقفه الوضعي الذي يطبع كتابيه الأساسيين: من ***الكائن إلى الشخص*** و ***حرية أم تحرر؟***، ليجد فلسفة يسند لها الشخصانية الإسلامية، وجد ضالته في **الرشدية المبتذلة**، ولو أن ابن رشد لم يكن من المراجع التي استشهد بها.

لكن الرشدية – المختزلة في ***فصل المقال*** - غير كافية في مجتمع فاقد لتلقائية الإيمان. فاشكاليتها دون اشكالية الشخصانية والبرغسونية اللتان تمثلان فلسفتان ما بعد وضعية post positivistes، أي

---

[1] ابن رشد، ***فصل المقال*** (لا نحيل إلى نسخة معينة لأن هذا النص مشهور)

[2] ابن خلدون، ***المقدمة***، الفصل السابع والعشرون: في علم الالهيات (لا أعطي الصفحة لأني راجعت المقدمة في نسخة الكترونية)

[4] ***المقدمة***، الفصل الحادي والثلاثون: في إبطال الفلسفة (أنظر الملاحظة السابقة)

[5] ومحاولات الرد على هذا الموقف لم تخرج عن السِّجِل العلمي، فهي ردت على أساس حساب الاحتمالات لتبرهن على أن المصادفة لا يمكنها تفسير تكون ظواهر معقدة مثل أعضاء الكائنات الحية.

أنهما استفادا من مكاسب الوضعية بالمعنى الواسع، والمتمثلة في الثورة الصناعية والاكتشافات العلمية والتقدم الثقافي والاجتماعي، لكنهما في المقابل أدركا حدود كل هذه المكاسب. والأمر سواء على المستوى الديني، فقد استوعبا النقد الذي وجه للدين من قبل التيارات العقلانية والعلمية والمادية والتطورية والنتشوية والفرويدية... ومن الناحية الاجتماعية كان عليهما مخاطبة جمهور مشبع بالنقد السالف الذكر، فكان عليهما مخاطبته بحجج علمية وبلغة الوضعية التي يريدان تجاوزها. يلاحظ هذا عند تايلار دي شاردان الذي استنتج الروحاني من البيولوجي، وعند برغسون الذي أراد البرهنة على وجود الروح من خلال بحثه حول الذاكرة والذي بدوره ربط البعد الروحي للإنسان ببعده البيولوجي. وفي مثل هذا الوسط الذي فقد تلقائية الإيمان الديني فإن الرشدية في صيغتها القديمة ليست كافية.

وفي المقابل قد لا يكون مفهوما استيراد فلسفات تُنسِب (تجعله نسبيا) التقدم التقني إلى مجتمعات لم تعرف الثورة الصناعية. ونقد هذه الفلسفات للدين، ولو من وجهة نظر دينية، كان من الممكن أن يواجه بسوء فهم. فالعودة إلى الدين بعد استيعاب مكاسب الثقافة اللبرالية تختلف عن التدين المحافظ والنكوصي الذي لا يعتريه الشك.

وهذا ما قد يفسر الالتباس في موقف الحبابي من الشخصانية والبرغسونية. فهو يدعي الانتماء للشخصانية ويصرح "أن خصوم البرغسونية يدينون لها بقدر ما يدين لها أنصارها"[1]، وهو بذلك يعترف بدينه لهما، ويعترف ضمنيا بأنهما يمنحان أجوبة لانشغالاته الفكرية؛ لكنهما في المقابل كانا موضوع نقده لأنه لم يكن مستعدا لمسايرتهما في "مغامراتهما" الميتافيزيقية، خاصة وأنه شخص مشكلة الثقافة العربية الإسلامية في **نقص الواقعية**.

الفلسفة السياسية والاجتماعية

ما يلفت الانتباه هو **غياب الفلسفة السياسية** في مؤلفات الحبابي، رغم أنه تطرق في بعض فصول ***حرية أم تحرر؟*** إلى ضرورة الالتزام دون ذكر النظام السياسي الذي يتوخاه. ويؤكد، مستعملا اللغة السياسية لوقته، بأنه " من المستعجل امتلاك فلسفة مناضلة عمالية". ويزيد، مستشهدا ببرودون Proudhon ، بأنه يجب " إنزال الميتافيزيقا إلى مستوى الشعب بواسطة الممارسة"[2]. والملاحظ أن الحبابي يستشهد ببرودون Proudhon أكثر مما يستشهد بماركس، لكون الماركسية في نظره تبدو وكأن "الجمود" قد اعتراها مما أدى بها إلى "انغلاق ذهني"، دون أن يوضح أسباب هذا الانغلاق أو يعطي بديلا[3].

وفي مجال الاقتصاد السياسي بزعم أن أسباب المشكلات لا تكمن في الملكية الخاصة بل في المنافسة[4]. والحل يكمن في حسن الامتلاك حتى لا يكسر الشيء المملوك الحركة المشخصنة ولا يحول الشخص إلى "إنسان اقتصادي"[5] . كما يرى أن وسائل الإنتاج يجب أن تكون بيد الجماعة لكي تستغل القيمة المضافة في مصلحة المجتمع[6]. وفيما يتعلق بتأثير السياسة على الاقتصاد، يستشهد بتحليل ابن

---

[1] ***Liberté ou libération***, p. 13
[2] Ibid, p. 199
[3] Ibid, p. 155
[4] Ibid, pp 150-153
[5] Ibid, p. 150
[6] Ibid, p. 160

خلدون لدور الاضطهاد في عزوف الناس عن النشاط الاقتصادي[1]. ويرى أيضا أن المنافسة قد تكون أيضا من طبيعة روحانية، فهي تكمن أيضا في العزوف عن المتاع الدنيوي، مستشهدا بالآية القرآنية: "واعلموا أنما أموالكم وأولادكم فتنة وأن الله عنده أجر عظيم" [2].

والملاحظ أن هذه الفلسفة السياسية والاقتصادية، ورغم انتقائيتها، لا تخرج عن إطار الإشكالية المهيمنة في فترة تكوين الحبابي وتأليفه (خمسينات وستينات القرن العشرين)، وهي الإشكالية الماركسية. وتأثير هذه الإشكالية لا يظهر في القضايا المطروحة، بقدر ما تشي به القضايا المسكوت عنها، **ومن أهمها الديموقراطية والحريات الفردية**. فمسألة الديموقراطية غائبة من مؤلفات الحبابي، كما هو الشأن بالنسبة للحرية التي لم تطرح فيها إلا من زاوية الاختيار العقلاني للأفعال وليس على مستوى علاقة الفرد بالمجتمع والدولة.

فلسفة التاريخ و "الغدية"

ما يميز فلسفة التاريخ عند الحبابي هو موقفها **الدفاعي إزاء الغرب**. فجل المقالات التي تؤلف كتابه ***من المنغلق إلى المنفتح*** *Du clos à l'ouvert* ترد على النظريات العنصرية؛ ومن أبرزها نظرية إرنست رينان الذي لا يرى للعرق السامي ميزة إيجابية[3]، أو نظرية العقلية البدائية[4]. ومسلمة هذا الرد هي أن لكل مجتمع بدائيوه[5]، منسًّبا (من النسبية) تقدم الحضارة الغربية التي "تتخبط بدون هدف محدد"، مستشهدا بانتقادات الشخصانيين (ومن بينهم جان ماري دوميناك) لنواقص الحضارة الحديثة.[6]

وفيما يتعلق بأسباب الانحطاط والذي يفضل الحبابي تسميته "تفاوتا"، فإنه يبرز دور العوامل الداخلية المتمثلة أساسا في انغلاق الثقافة الاسلامية على نفسها. إلا أنه يركز أكثر على العوامل الخارجية.[7] وفي مؤلفاته الأخيرة انشغل بالبعد الثالثي (من العالم الثالث)، تحت اسم **"الغدية"**.[8] ورغم الشهرة الإعلامية لهذا المصطلح فإن الكتابين الذين خصصهما له ليسا إلا مجرد سجال معاد للغرب يفتقر للعمق.

هل الحبابي شخصاني؟

رغم تعدد الأوجه (أو الانضواءات كما يقول الحبابي) الممثلة للشخصانية إلا أن هناك أربع خصائص تجمع بينها:

---

[1] Ibid, p. 169
[2] Ibid, p. 169
[3] ***Du clos à l'ouvert***, p. 118
[4] Ibid, pp 105-106 et 115
[5] Ibid, p. 96
[6] Ibid, pp 104-105
[7] Ibid, pp 71-73
[8] M. A. Lahbabi, ***Le monde de demain***, Dar al-kitâb, Casablanca et éditions Naâmân Sherbrook Canada.
La crise des valeurs, , tr. de l'arabe par Ahmed Sbaî, Publisud Paris, Okad Rabat, 1987.

- المرجعية الدينية والتي تميزها عن باقي التيارات الإنسية.
- الموقف النقدي من انحراف الدين (وهو انحراف المؤسسات التي توظفه) كتمهيد لإعادة اعتماده في عملية الإحياء الروحي.
- الإلتزام التقدمي، فالشخصانية كانت تطمح إلى أن ترق إلى مستوى المنهلين الرئيسيين للإلتزام في الفلسفة الحديثة وهما الماركسية فيما يتعلق بالعدالة الاجتماعية، والوجودية فيما يتعلق بالحريات الفردية (وهي الوجودية السارترية التقدمية أساسا، لأن هناك أيضا وجودية رجعية من الناحية السياسية يمثلها غابرييل مارسيل الذي وقع على العريضة المضادة للعريضة التي ادانت الحرب في الجزائر). وأخلاق هاتين الفلسفتين تتميز بالإرادية والثورية.
- الاستناد إلى فلسفة فاعل لكونها الكفيلة بالجمع بين الواقعية والمثالية. فالوجه الفاعل للشخص هو الذي يفتح إمكانية مقاربته بصورة شخصانية، والذي يحول دون رده إلى خصائصه الموضوعية.

ومن عرضنا السابق لفلسفة الحبابي يتبين لنا أنها لا تستجيب للمعيار الأول إلا بشكل ملتبس: فالمرجعية الدينية مُغيبة مبدئيا في "الشخصانية الواقعية"، لكنها حاضرة في "الشخصانية الإسلامية" التي لم تتجاوز السلفية الإصلاحية. كما أنها لا تستجيب إلا نسبيا للمعايير الأخرى: فمن الناحية السياسية لا تُعرف للحبابي مواقف مشهودة (على عكس الجابري مثلا)؛ والشخص فيها مسجون في محدداته الموضوعية، وهي لم تر في فلسفة الفاعل إلا جانبها اللاواقعي؛ ف"واقعية" الحبابي أفرغت الشخصانية من ذاتيتها المتوهجة وأخلاقها الملتزمة، أي من أيديولوجيتها. وهذا ما قد يفسر عجزه عن فرض الشخصانية لدى الشباب المثقف المغربي الملتزم. وقد رد هذا العجز إلى كونه كان يشعر بضرب من الاستلاب في تبعيته لمونيي في حين أنه ينتمي إلى بلد مستعمر، حسب رأي كروز هرنانديز[1]؛ وهو تفسير يفنده الواقع، فالحبابي ليس الوحيد من المفكرين المسلمين الذين تأثروا بتيار فكري غربي أثناء مرحلة الاستعمار، فجل التيارات الفكرية الغربية وجدت من يروج لها في البلدان الإسلامية، من الماركسية إلى النازية.

لقد سبق لنا أن تحدثنا عن المكونات الشخصانية عند علال الفاسي ومحمد حسن الوزاني[2]، ولهذا لا ننكر للحبابي "انضواءه" إلى الأسرة الشخصانية بصفتها تيارا إنسانيا هدفه الدفاع على كرامة الإنسان مهما اختلفت الطرق؛ لكن الحبابي **يدعي الانتماء الفلسفي** لهذا التيار، ولهذا كان علينا الحكم على اتمائه من وجهة نظر فلسفية.

إمكانية شخصانية رشدية

[1] M. C. Hernandez, ***Historia del pensamiento***..., pp 378-379

[2] حديثنا عن الفاسي والوزاني يعلله كونهما مجايلين للحبابي زيادة على أنهما مواطنان له، ومن الممكن أن نجد مقابلا لهما في كل العالم العربي والإسلامي.

لقد سبق لنا أن نبهنا إلى أن الحبابي تجاهل جاك ماريتان رغم أنه أحد أعلام الفلسفة الشخصانية[1]، ولم يذكره إلا مرة واحدة في الهامش[2]، عندما أحال إلى Humanisme intégral دون أن يعير أي اهتمام لهذا الكتاب المرجعي. وهو بذلك تجاهل أحد الروافد الأساسية للشخصانية ألا وهو **الطوماوية المحدثة** néothomisme؛ وهو – من جهة ثانية – لم يتطرق إلا بصورة عابرة للفلاسفة المسلمين في كتبه التي نظَّر فيها للشخصانية ("الواقعية" و"الإسلامية")، ولهذا لا نجد لديه ذلك التواصل بين الماضي والحاضر ووبين الدين والفلسفة الذي تمنحه الطوماوية المحدثة[3]، والذي مكن ماريتان من الانتقال بين كل مراحل وإشكاليات تاريخ الفلسفة والدين، صعودا ونزولا. والسؤال الذي يطرح نفسه هو: هل بالامكان إيجاد مقابل إسلامي يؤسس فلسفيا لشخصانية إسلامية؟

وليس غرضنا هنا تحديد ماهية هذه الشخصانية الإسلامية ولا الشخصية الفكرية المؤهلة للقيام بدور توما الأكويني، فذلك متروك لمن يهمه المشروع؛ وهذا المشروع يجب تمييزه عن مشاريع موازية تشتغل على إشكالية الإنسية والعقلانية في العالم العربي الإسلامي، خاصة وأنهما قد يوظفان نفس الشخصيات أو التيارات الفكرية. ومن البديهي أن يتبادر إلى ذهن القارئ المقابل الإسلامي لتوما الأكويني ألا وهو ابن رشد. وسنعرض في القسمين التاليين نموذجا للقراءة الشخصانية لتوما الأكويني من قبل جاك ماريتان، وبعده نموذجا لقراءة إنسية لابن رشد بقلم توفيق رشدي.

1- جاك ماريتان والطوماوية المحدثة كنموذج

يعد ماريتان من المفكرين الذين ساهموا في التأسيس النظري للفلسفة الشخصانية، كما ساهم مع إمانويل مونيي في تأسيس مجلة Esprit؛ وهو في الوقت نفسه من ممثلي الطوماية المحدثة néothomisme المرموقين في القرن العشرين. وتجديده للطوماوية قام قبل كل شيء على تجديد في نظرية المعرفة، نلخص مضمونه في الفقرات التالية مستندين إلى دراسة إيف سيمون: "فلسفة العلوم عند جاك ماريتان". وعندما بدأت عملية إحياء الطوماوية في القرن التاسع عشر - لتكون الذراع الفلسفي للكنيسة في مواجهة الفلسفات الحديثة - كان كل ما يحسب لها هو أهميتها كمرحلة مهمة في تاريخ الفكر الغربي. إذ كان يعتقد أن انهيار الفيزياء الأرسطية أدى لا محالة إلى انهيار الفلسفة الطوماوية، وهو رأي ظهر منذ عصر غاليليو وديكارت. وكل ما كان يمكن تركه للميتافيزيقا هو كل ما يتعلق بمعرفة الواحد l'Un والحق le Vrai والفاضل le Bon. وأنه لم يبق لفلسفة تأسست في القرون الوسطى ما تقوله بالنسبة للكسمولوجيا والسيكولوجيا وحتى المنطق.[4]

وقد رأى ماريتان في **الأزمة الابستيمولوجية** التي شهدها عصر غاليليو وديكارت، والتي لم تجد حلا لها إلى اليوم، عبارة عن **سوء فهم مأساوي. فعندما** ظهر الخلاف بين الفيزياء الأرسطية والفيزياء الحديثة، كان طرفا النزاع يعتقدان أن الأمر يتعلق بخلاف بين فلسفتين للطبيعة. فقد كان ديكارت - الذي اسس الفيزياء الرياضية - يقدم فيزياءه كفلسفة للطبيعة، وبأنها الفلسفة الوحيدة

---

[1] وهذا خطأ منهجي عندما يتعلق الأمر بأطروحة دولة.

[2] ***De l'être à la personne***, p. 100

[3] توجد العديد من المقالات والمحاضرات التي تناول فيها الحبابي الفلاسفة المسلمين، لكن ذكرهم كان عابرا في الكتب التي نظَّر فيها لفلسفته الشخصانية.

[4] Yves R. Simon : ***La philosophie des sciences de Jacques Maritain,*** Revue Philosophique de Louvain 20Année 1972, p 2

الممكنة. بينما لم يخطر في بال أتباع الأرسطوطاليسية المنحطة التي كان يواجهها ديكارت بأن صورة الكون الديكارتية ليست إلا فيزياء رياضية مزورة في صورة أنطولوجيا.[1]

وانطلاقا من هذا التشخيص كان، أيضا، رد ماريتان على الحل الكانطي للسؤال القديم الدائر حول الصراع الحاد القائم بين متطلبات العقل العلمي (المتمثل في الضرورة، والكونية وتداخل الذوات nécessité, universalité, intersubjectivité) والصفات الأكثر بداهة لعالم الظواهر المتمثلة في تعددها اللامحدود وعدم استقرارها. وليس هناك من شك في كون المبادئ التي تنظم الكون حسب كانط ليست موجودة في الكون بل في العقل. وموضوع العلم بصفاته السابقة الذكر (الضرورة، الكونية وتداخل الذوات) هو تطبيق لمقولات عقلية على معطيات الحس المتعددة[2].

من نقده للديكارتية والكانطية يستنتج ماريتان أن المفهوم يمكنه أن يكون تعبيرا صادقا عن الواقع حتى ولو أنه لا ينتمي إلى النمط الأنطولوجي (أي أن المفهوم يمكنه أن يعبر عن الظواهر الطبيعة حتى ولو أنه ليس ظاهرة طبيعية)، يستتبع هذا:

1) أن الواقع والكائن والمعرفة مصطلحات مترادفة.[3]

2) وأن الفكر يستعمل الخيال كواسطة لمعرفة الواقع الذي لا يمكن إعادة إنتاجه بطريقة أكثر مباشرة.

3) وأنه عندما تتخذ المعرفة الموضوعية شكلا رياضيا يحصل أمر جديد يتمثل في كون التجريد الرياضي يجعل الفكر الرياضي غير منشغل (لا يهتم) بحقيقة موضوعه، وهو بذلك يميل إلى عدم التمييز بين الكائن الموضوعي والكائن العقلي.

4) وأن تأثير الرياضيات في الفيزياء لا يعني أن الفيزياء فقدت كل صلة بالواقع. فإذا كانت الصورة رياضية إلا أن المادة تبقى فيزيائية. وبمقابل الشكل الرياضي يوجد اتجاه معاكس يرجع إلى الواقع لتفسير الظواهر بأسباب واقعية.

والخلاصة هي أن العلم الحديث توليف بين النزعتين الرياضية والتجريبية.[4]

وبهذا يتبين لنا أن جاك ماريتان فيلسوف **واقعي**، لكن ليس بالمعنى الوضعي للحبابي. ف"الواقع والوجود والمعرفة مصطلحات مترادفة" لدى ماريتان – كما سبق ذكره - وبهذا التأويل يهدف إلى تجاوز الواقعية والاسمية والتصورية؛ فالعالم الخارجي له وجود مستقل عن الفكر، لكن هذا لا يعني أن الأدوات الذهنية التي نستعملها لمعرفته لا تعطينا معرفة حقيقية لماهيته.

وبما أن ماريتان لا يرى في الأزمة الابستيمولوجية التي شهدها عصر غاليليو وديكارت إلا مجرد سوء فهم، فقد أعاد فتح الجسور بين الفكر الحديث والقديم. بل إنه يذهب إلى أبعد من هذا، ففتح الجسور لم يكن من الناحية الابستيمولوجية فحسب، بل شمل مجمل المسائل الفلسفية بما فيها **المسألة الأنتروبولوجية** وهي صميم الإشكالية الشخصانية.

---

[1] Ibid, p. 231
[2] Ibid, p. 227
[3] Le Réel, être et connaissance sont autant de termes analogiques.
[4] Ibid, pp. 234-235

وقد كان طوما الأكويني هو الشخصية المحورية في قراءته المسترسلة لتاريخ الفكر. وهو يوضح طبيعة قراءته قائلا: **"إننا لا ندعي إقحام القديس طوماس نفسه في نقاشات كل المشكلات مطروحة فيها بشكل جديد. إننا لا نقحم إلا نفسنا، وإن كنا واعين بأن نظريته وروحه كانتا مصدر وحي ومبادئ لنا "**[1].

وهذا التوضيح مهم بالنسبة لموضوعنا، خاصة وأنه ورد على لسان ماريتان نفسه، لأن قراءة مفكر قديم انطلاقا من إشكاليات حديثة قد يثير اعتراضات منهجية لأنها كثيرا ما تكون مطية للمغالطات الزمانية، خاصة إذا كانت مناسبة لاسقاطات أيديولوجية. وكما قال **إتيان جيلسون** – وهو من كبار الاختصاصيين في الفكر الطوماوي -: "إن ماريتان ينتمي إلى تاريخ للطوماوية هو غير تاريخ طوماس الأكويني"[2]. وهذا يعني أن قراءة ماريتان لطوما الأكويني تخبرنا عن فكر ماريتان قبل شيء.

وعلى المستوى الأنتروبولوجي، يرى ماريتان أن: "الإنسان في الانتروبولوجيا الأرسطية الطوماوية مكون من جسم ومن روح، وهو **"حيوان عاقل"** أي أنه كائن روحاني. والفرد في هذه الأنتروبولوجيا هو الانسان منظورا إليه من جهة المادة، أما الشخص فهو الانسان منظورا إليه من جهة الروح. وبصفته فردا فإن الانسان جزء من الكل الجماعي وهوخاضع له؛ لكن الانسان بوصفه شخصا فإنه يشكل كلية روحية تتعالى على المجتمع الذي يخضع لها."[3]

وتجدر الإشارة هنا أن طوما الأكويني – حسب قراءة ماريتان - أقتبس من أرسطو ما لا يتعارض مع العقيدة المسيحية، أو أنه أوله لكي لا يتعارض معها. وتأويل أرسطو لا بد منه عندما يتعلق الأمر بتوظيف فلسفته لخدمة الشخصانية رغم اختلاف مفهومهما للإنسان الذي هو عند أرسطو كائن طبيعي قبل كل شيء، وروحه تفنى مع جسده، في حين أنه صورة الله في المسيحية [4]!

وتعد شخصانية ماريتان شخصانية توماوية محدثة، لأنه أسس انطروبولوجيا سياسية تميز بين الشخص والفرد وتعيد تحديد العلاقة بين الشخص والجماعة، انطلاقا من المبادئ التي استقاها من عند طوماس الاكويني. فكلا من الطوماوية المحدثة والشخصانية يستعيدان نظرية طوماس الأكويني حول الخير

---

[1] Jacques et Raïssa Maritain, ***Humanisme intégral…*** Œuvres complètes volume IV (1935-1938), Editions universitaires Fribourg, Suisse, Editions Saint-Paul Paris, p 294

[2] E. Gilson – J. Maritain, Correspondance 1923-1971, avant-propos de Géry Prouvost, Paris, éd. Vrin, 1991, p. 13. In **Maritain, penseur de la démocratie : lecteur fidèle de Thomas d'Aquin ?** Gabriel Meyer-Bisch , dans Le Philosophoire **2012/2 (n° 38)**, pages 251 à 272

[3] **Louis** Chamming's, Actualité d'*Humanisme intégral* : perspectives pour un nouvel âge de civilisation, in Revue des sciences religieuses, 81/3 /2007, (Paragraphe 10)

[4] وفي الإسلام وردت أحاديث في هذا المعنى:

روى البخاري (6227) ومسلم (2841) عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ عَنْ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ : خَلَقَ اللَّهُ آدَمَ عَلَى صُورَتِهِ طُولُهُ سِتُّونَ ذِرَاعًا فَلَمَّا خَلَقَهُ قَالَ اذْهَبْ فَسَلِّمْ عَلَى أُولَئِكَ النَّفَرِ مِنْ الْمَلَائِكَةِ جُلُوسٌ فَاسْتَمِعْ مَا يُحَيُّونَكَ فَإِنَّهَا تَحِيَّتُكَ وَتَحِيَّةُ ذُرِّيَّتِكَ فَقَالَ السَّلَامُ عَلَيْكُمْ فَقَالُوا السَّلَامُ عَلَيْكَ وَرَحْمَةُ اللَّهِ فَزَادُوهُ وَرَحْمَةُ اللَّهِ فَكُلُّ مَنْ يَدْخُلُ الْجَنَّةَ عَلَى صُورَةِ آدَمَ فَلَمْ يَزَلْ الْخَلْقُ يَنْقُصُ بَعْدُ حَتَّى الآن ."

وروى مسلم (2612) عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ : قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ : " إِذَا قَاتَلَ أَحَدُكُمْ أَخَاهُ فَلْيَجْتَنِبْ الْوَجْهَ فَإِنَّ اللَّهَ خَلَقَ آدَمَ عَلَى صُورَتِهِ ."

العام le bien commun الأرسطي، دون التضحية بالفرد لصالح الجماعة. فالخير العام يجب ألا يُغيب أسبقية الشخص. وانطلاقا من سؤال: "هل المجتمع في خدمة كل واحد منا، أم كل واحد منا في خدمة المجتمع؟"، وضع ماريتان تعريفا للشخص يحدد بواسطته موقعا وسطا بين الشمولية الجماعية totalitalisme communaitaire والأيديولوجية الفردانية. وشخصانية ماريتان طوماوية من حيث أن "الشخص البشري مرسوم[1] ordonnée مباشرة لله كغايته النهائية المطلقة، وهذه السيامة المباشرة لله تُعالي transcende كل خير مشترك مخلوق، أتعلق الأمر بالخير المشترك للمجتمع السياسي أو بالخير المشترك المتأصل للكون"[2].

إن هدف ماريتان هو إعادة القيم الإنسية إلى جذورها المسيحية، والعمل على تشييد **إنسية شاملة** humanisme intégral هي تعبير عن مسيحية جديدة تُنجِز على مستوى الواقع – وليس على المستوى الروحي فحسب – ما أوصت به الأناجيل من عناية بالإنسان. وهذه الإنسية تتجاوز الإنسية البورجوازية لكونها لا تعبد الإنسان بل تستجيب للمتطلبات الشاملة للشخص[3].

والإنسان في الفكر القروسطي هو أيضا شخص، وهو مفهوم ذو ملامح مسيحية: "فالشخص كون ذو طبيعة روحية، وهو يمتلك حرية الاختيار. وليس بإمكان الطبيعة أو الدولة المساس بهذا الكون دون إذنه. والله نفسه [...] يحترم هذه الحرية – رغم أنه يسكن في قلبها – فهو يستثيرها لكنه لا يرغمها"[4]. وما يؤاخذ عليه ماريتان القرون الوسطى ليس خلوها من الإنسية – التي لا تبدأ لديه مع عصر النهضة – وليس لكونها كانت مرتكزة على الله théocentrique بل لكونها كانت ثيوقراطية théocratique، أي أنها لم تلتزم بالمبدأ الانجيلي: أعط لقيصر ما هو لقيصر ولله ما هو لله، أي أنها لم تفصل بما فيه الكفاية بين الروحي والدنيوي. وكرد فعل على هذا الخلط طالبت العصور الحديثة الحديثة، باسم الإنسية، بضرورة الفصل بين الروحي والدنيوي، بين الكنيسة والدولة وبين الإيمان والعقل.[5]

كما نجد عند ماريتان فهما **للرشدية** على غاية الأهمية بالنسبة لموضوعنا، إذ يقول: "اللاهوت الإنسي الملتبس mitigé هو تلك الإنسية، أو بالأحرى تلك النزعة الطبيعية المسيحية التي تنظر إلى العناية الإلهية كزخرف على جبين الطبيعة (وهي طبيعة ليست في حاجة إلا إلى نفسها لتكون مثالية في نظامها) [...] وقد ادعت **الرشدية** في القرون الوسطى و **العقلانية الديكارتية** في القرن السابع عشر بأنهما بهذه الطريقة يمنحان للعالم حكمة طبيعية خالصة في متناول الإنسان كموجود، في موقف منفصل عن قضايا الإيمان والوحي [...][6]. وهو موقف يقود حتما نحو الإنسية وإلى فصل الإنسان عن الله، وهذا الإنسان يطالب بكل شيء وكأنه وارث الله[7].

---

[1] ماريتان يستعمل مصطلحا كنسيا يطلق على تعيين القساوسة

« La personne humaine est ordonnée directement à Dieu comme à sa fin ultime absolue, et cette ordination directe à Dieu transcende tout bien commun créé, bien commun de la société politique et bien commun intrinsèque de l'univers »

[2] Bénédicte Sère : ***Aristote et le bien commun au moyen âge : une histoire, une historiographie***, Revue française d'Histoire des idées politiques, n° 32, 2/2010, pp. 287-288

[3] ***Humanisme intégral,*** p. 302-303

[4] ***Humanisme intégral,*** p. 306-307

[5] **Louis Chamming's, Actualité d'*Humanisme intégral*** ... (paragraphe 5)

[6] ***Humanisme intégral,*** p. 319

[7] ***Humanisme intégral,*** p.322

والحاصل هو أن ماريتان وضع أصبعه على القنبلة الموقوتة التي تخفيها مقولة "الحق لا يضاد الحق"، فإذا كان بمقدور "حق" الحكمة البشرية أن يرق إلى مكانة "حق" الشريعة الإلهية فإنه سيصل لا محالة إلى استقلال حق الحكمة واستغنائه عن حق الشريعة [1].

ومن هنا ينتقل ماريتان إلى نقد الإنسية الكلاسيكية لكونها كانت مركزية إنسانية anthropocentrique ولم تكن إنسية humanisme[2]. وفي فصل عنوانه "جدلية الإنسية الممركزة على الإنسان" تطرق إلى "مأساة الإنسان" ثم إلى "مأساة الله". وقد ميز فيما يتعلق بالإنسان ثلاث مراحل أساسية فيما سماه بجدلية الثقافة الحديثة، وهي مراحل متعاقبة لكنها متعايشة أيضا بدرجات مختلفة:

المرحلة الأولى (القرنين السادس والسابع عشر): هي مرحلة الطبيعية المسيحية naturalisme chrétien، وهي مرحلة أعطت ثمارا جميلة إلا أنها كانت تعتقد بأن الفضل يعود إلى العقل وحده متناسية الجذور المسيحية التي صعد منها النسغ.

المرحلة الثانية (القرنين الثامن والتاسع عشر): وهي مرحلة التفاؤل العقلاني الذي أراد تحرير الإنسان من خرافات الديانات السماوية.

المرحلة الثالثة (القرن العشرون): هي مرحلة الانقلاب المادي للقيم التي وضع فيها الإنسان غاياته القصوى في ذاته، وبما أنه لم يعد يتحمل طريقة عمل عالمه فإنه خاض حربا عشواء من أجل إنشاء إنسانية جديدة انطلاقا من إلحاد جذري.[3]

وقد أنهى ماريتان الصفحات التي عرض فيها هذا التمرحل قائلا: "مهما كانت المكاسب التي تحققت على أصعدة أخرى، إلا أن ظروف عيش الكائن البشري صارت لا إنسانية بشكل متزايد. وإنه ليبدو أن الأرض، إذا استمرت الأمور على هذا المنوال، لن تعود قابلة ليعيش فيها إلا الحيوانات أو الآلهة، حسب قول الشيخ أرسطو".[4]

وبعد أن أنهى ماريتان حديثه عن **"مأساة الإنسان"** انتقل إلى **"مأساة الله"** مبينا أن الله كان في **المرحلة الأولى** للجدلية الإنسية هو الضامن لسيطرة الإنسان على الطبيعة؛ فهو إله ديكارت ضامن العلم لكن – وفي المقابل – صار اللامتناهي الإلهي غير قابل لأن يُفكَّر فيه، وهكذا كانت الديكارتية حاملة بأولى بذور اللاأدرية. ومع مالبرانش ولايبنتز كان كمال العالم (المخلوق) دليلا على كمال الخالق.[5]

وفي **المرحلة الثانية** تحول الله إلى فكرة، فهو إله الفلسفة الميتافيزيقية المثالية. وتم التخلي عن فكرة التعالي الإلهي لتحل محلها فلسفة المحايثة l'immanence، إذ صار الله مع هيجل هو الحد الأقصى لتطور العالم والإنسانية.

وفي **المرحلة الثالثة** أعلن نتشه عن "موت الله"، فالله لا يستطيع الوجود في عالم انمحت منه صورته المتمثلة في الشخصية الحرة والمتعالية للإنسان. وأبرز ممثل لهذه الإنسية المتمركزة على الإنسان هو الإلحاد المعاصر.

---

[1] ماريتان لا يقول هذا حرفيا، فهذه الجملة استنتاج من قبلنا.

[2] ***Humanisme intégral,*** p.322 et 325
[3] ***Humanisme intégral,*** p. 329-330
[4] ***Humanisme intégral,*** p. 331

[5] تعبير حديث عن مبدأ "المصنوعات تدل على الصانع"

ويختم ماريتان هذا الفصل قائلا: "عندما وصلنا إلى منتهى هذا التطور التاريخي الدنيوي، نجدنا أمام موقفين خالصين: **الموقف الالحادي الخالص والموقف المسيحي الخالص**"[1]. وبعد عرضه ل"جذور الالحاد السوفياتي" بما فيه حقده على المسيحية لكون المسيحيين خانوا تعاليم المسيح[2] ، ثم عرضه ل"المشكلات الفلسفية للالحاد"، يعود ليوضح مضمون "الموقف المسيحي الخالص" الذي لا يقر بإله الفلاسفة بل بإله إبراهيم واسحاق ويعقوب، كما يقر بالإنسان كإنسان الخطيئة والتجسد Incarnation [أي كلمة الله التي تجسدت في المسيح]، ومركزه هو الله وليس هو نفسه؛ وقد جددته العناية الإلهية".[3]

ويلخص ماريتان البديل الذي يطرحه والذي يرد به على الانحراف الذي طال المراحل الثلاث السالفة الذكر قائلا: "إن المخلوق، في هذه اللحظة الجديدة لتاريخ الثقافة المسيحية، لن يُتجاهل ولن يتلاشى أمام الله؛ كما أنه لن يعاد له الاعتبار بدون الله أو ضده؛ بل يعاد له الاعتبار في الله. فليس هناك إلا مخرج واحد لتاريخ العالم، من وجهة النظر المسيحية، وبغض النظر عن الغير. فالمخلوق يجب أن يحترم في علاقته مع الله لأنه يمتلك كل شيء منه؛ إنها إنسية، لكنها إنسية مرتكزة على الله، ومتجذرة حيث جذور الإنسان، **إنها إنسية شاملة** humanisme intégral[4]، إنسية التجسد."[5]

والحاصل هو أن الكلمة الأخيرة، أي التجسد، توصلنا إلى قلب الأخروية المسيحية. وهنا يمكن أن **نفهم موقف الحبابي من الأخروية المسيحية في الشخصانية**، إذ أن ماريتان يبني البديل على ركن لا يسلم به إلا المسيحي. إلا أنه من الممكن لأي مؤمن ان يصاحب ماريتان في طريق عودته إلى الله حتى ولو اضطر إلى التوقف قبل نقطة الوصول، أو يختار لنفسه نقطة وصول مغايرة. وإن كانت نقطة الوصول هي نقطة البداية.

وفي ختام هذا العرض لبعض الأفكار الأساسية لماريتان[6]، من المفيد أن نذكر بأن غايته كانت تأسيس **"**فلسفة أخلاقية مُعَدَّة في الإيمان ومضاءة بنور الثيولوجيا". وهي فلسفة موجهة للمؤمنين وغير المؤمنين معا، ومن بين هؤلاء فئة من "المتعودين على أرسطية مدرسية مبسطة" [7]. وهنا يجب أن نرفع الالتباس الذي قد يحيط بالفلسفة المذكورة: فهي موجهة إلى المؤمنين وغير المؤمنين من حيث نتائجها التي تقوم على مسلمات قد لا تقنع إلا المؤمن بها سلفا. وهو غير موقف الحبابي الذي أراد الانطلاق من مسلمات ترضي الطرفين.

---

[1] ***Humanisme intégral,*** p. 331-333

[2] ***Humanisme intégral,*** p. 341-344

[3] ***Humanisme intégral,*** p. 373

« Nous avons dit que l'autre position pure à laquelle conduit la dialectique de l'humanisme moderne, c'est la position chrétienne pure : où, non pas le Dieu des philisophes, mais le Dieu d'Abraham, d'Issac et de Jacob est reconnu ; où l'homme est connu comme l'homme du péché st de l'Incarnation, ayant pour centre Dieu, non lui-même ; régénéré par la gâce »

[4] وهو عنوان الكتاب

[5] ***Humanisme intégral,*** p. 375

[6] يعد ماريتان من كبار فلاسفة القرن العشرين، وقد ترك مؤلفات كثيرة هي موضوع بحث كثير من الباحثين. وقد اقتصرنا على الرجوع المباشر إلى Humanisme intégral (باستثناء استشهاد مباشر واحد من Science et sagesse)؛ أما فيما يتعلق ببعض الجوانب الأخرى من فلسفة ماريتان فقد فضلنا الاستناد إلى ما قاله المختصون.

[7] Jacques et Raïssa Maritain, ***Science et sagesse*** (Œuvres complètes, volume VI 1935-1938), Editions universitaires, Fribourg Suisse et Editions Saint-Paul Paris, 1984, pp. 16-17

« La nécessité d'une philosophie morale élaborée dans la foi, et éclairée des lumières de la théologie »

وقبل التطرق إلى ما قد يستفاد من فلسفة ماريتان من أجل تأسيس شخصانية إسلامية، نرى أنه من المفيد أن نواجه موقف ماريتان بعدة ملاحظات:

- كونه يجعل من الشمولية نتيجة شبه حتمية للإنسية.
- كونه كان يعتقد أن الشمولية الالحادية انتصرت لأنها تعبر عن روح العصر ولأن بعض البلدان كانت خاضعة لها، متجاهلا ما أثارته من مقاومات بما فيها مقاومة الشمولية الفاشية التي لم يكن الالحاد من أركانها، بل بعضها كان يدعي الدفاع عن الدين في مواجهة الالحاد. وبعض النازيين كانوا ذوي نزعة وثنية (وأبرزهم هنريش هملر)، وهي على كل حال نظرة دينية للكون.
- كون العدو الأول للدين في العصر الحديث ليس الالحاد – الذي يبقى موقفا نخبويا- بل الدنيوية[1] sécularisme واللامبالات التي جعلت الدين يفقد دوره كمصدر للقيم ومحدد للسلوك الاجتماعي.
- كونه يعتقد أن الفرد لا يمتلك في ذاته مقومات الشخص، وبأن هذه المقومات هبة من الله، وهو إله الكاثوليكية المتجسد حصرا وليس إله الفلاسفة.
- كون شخصانية ماريتان تطمح إلى تجاوز الإنسية بفضل الرجوع إلى الدين، لكنها في الواقع ليست إلا إنسية مُكَثْلكة (من كاثوليكية). وهو موقف فيه التباس لأنه يعطي الانطباع بأن الدين إنسي في جوهره وأن الأيديولوجية الدينية هي التي طمست هذه الإنسية خدمة لأعراض دنيوية. وفي هذا الموقف تجني على الحقيقة التاريخية، نظرا لأن أول ما واجهته القيم الإنسية قبل أن تكتب لها الهيمنة هو الأيديولوجية الدينية. وأنسنة الأيديولوجية الدينية يقتضي عدم التغاضي على دور الفكر النقدي الحر في نشأة الإنسية.

كل هذه الملاحظات تضعنا في قلب **المعضلة الفلسفية للشخصانية**، والمتمثلة في سؤال: هل من الممكن تأسيس شخصانية "ترضي المؤمنين وغير المؤمنين"؟ كما يقول الحبابي، أو "موجهة للمؤمنين وغير المؤمنين" كما يقول ماريتان. أي إمكانية شخصانية كونية، تطرح بدورها **سؤال التمييز بينها وبين الإنسية**. فإذا كانت كل شخصانية إنسية فالعكس غير صحيح، إذ هناك إنسيات تجعل من القطيعة مع الدين شرطا لاستقلالية الانسان.

وهذا يقودنا إلى سؤال الإنسية في العالم العربي الإسلامي؛ إذ لا يغيب عن القارئ أن المراحل التي تحدث عنها ماريتان هي **مراحل الثقافة الغربية**، وهي مراحل قد يعيشها المثقف العربي الإسلامي على سبيل الاستعارة النظرية وليس على مستوى الواقع، وليس بإمكانه مراجعة إنسية لم يختبرها ولم يجن ثمارها بعد. ولهذا فإن إشكالية الشخصانية في العالم العربي الاسلامي تتساوق مع إشكالية الإنسية.

وهذا التساوق يمكن أن يجد تعبيرا عنه في **فلسفة أخلاقية دينية**، يقول عنها ماريتان - كما سبق لنا ذكره - أنها "فلسفة أخلاقية مُعَدَّة في الإيمان ومضاءة بنور الثيلوجيا". وهي فلسفة موجهة للمؤمنين وغير المؤمنين معا...". أي أن الأمر يتعلق في آخر المطاف بتأسيس فلسفة أخلاقية إسلامية منشغلة بإشكاليات الحاضر، ولا تكتفي باجترار مبادئ وحلول الماضي والمزايدة بها على الفلسفات والأيديولوجيات المعاصرة.

[1] توجد العديد من المقالات والمحاضرات التي تناول فيها الحبابي الفلاسفة المسلمين، لكن ذكرهم كان عابرا في الكتب التي نظَّر فيها لفلسفته الشخصانية.

2- توفيق رشدي والقراءة الإنسية لابن رشد

وكما أننا قدمنا عرضا مطولا لممثل شخصاني للطوماوية المحدثة، فإننا نقدم في الفقرات التالية قراءة إنسية حديثة لابن رشد ملخصة في مقال توفيق رشدي[1] : **"مركزية فاعلية الإنسان في فلسفة ابن رشد"**[2].

يقول توفيق رشدي: "لم يكن عسيرا على ابن رشد (1198/1126 م) بحكم نظرته الفلسفية "البرهانية" المتّقدة، أن يتنبّه إلى هذا الاستلاب الذي صار يمارسه التراث الإسلامي لفاعلية الإنسان، لذلك سارع إلى وضع أصبعه على مواطن الخلل، من خلال مجموعة من المداخل:

أ- الفاعلية الوجودية :

إذا كان الفكر الإنساني يقسّم الوجود إلى "وجود محسوس ووجود معقول" و إذا كان كثير من المفكرين المثاليين يقيمون حدودا حائلة بين العالمين، فإن ابن رشد يرى بأن الوجود المعقول هو الوجود المحسوس "من حيث نعرفه ونفهم ماهيته"، ولذلك يقول: "**إن معقول الشيء هو الشيء"**[3].

إن اعتبار ابن رشد الوجود المعقول، وهو جملة ما تحصل لدينا من المفاهيم العقلية عن الوجود، معادلا للوجود المحسوس معناه: انعدام الوساطة بين العقل البشري والواقع المحسوس. وفي هذا رد على الاتجاه الأفلاطوني والأفلاطوني المحدث الذين أثّرا في التفكير الإسلامي عبر مجموعة من الطوائف الإسلامية. لقد آمن هذا الاتجاه بأن المعرفة عند الإنسان إنما تحصل عن طريق التذكر لا غير، و في ذلك ما فيه من سلب لقوة الذات في إنتاج المعرفة. و مبرّر هذا الاتجاه في الاقتناع بهذا المذهب أن للوجود الكلي وجودا مفارقا، مثاليا، يجعل الوجود المادي الإنساني وجودا فاسدا، سلبيا لاحقا ومغشوشا للوجود الكلي.

لقد بيّن ابن رشد أن انطباق عالم المعقولات مع عالم المحسوسات أمر ثابت بالشكل الذي يبدوان فيه متساويين في الدرجة، وذلك ما يجعل الواقع الإنساني إيجابيا حقيقيا، لا وهميا ولا مغشوشا، بل قابلا للتشكل تبعا للفاعلية الإنسانية."

ب- الفاعلية المعرفية :

على عكس كثير من الاتجاهات الفلسفية والفكرية والدينية، ينظر ابن رشد إلى الإنسان على أنه ذات فاعلة، نشيطة، مؤثرة في الطبيعة، وفي المجتمع بذاتها، لتحقيق إنسانيتها.

وتتأكد فعالية الإنسان لدى ابن رشد من كون "الكلي ليس له وجود إلا من حيث هو علم، أي من حيث هو في النفس". [4]

---

[1] أستاذ عراقي اغتيل في عدن سنة 1979. وهذا الاقتباس الطويل تكريم لهذا المثقف الفذ.

[2] المقال منشور في موقع "الموجة" vague.culturelle@gmail.com

[3] ابن رشد: **تلخيص ما بعد الطبيعة**، دار المعارف العثمانية، حيدر آباد، الركن، ط 1947، ص 79

[4] ابن رشد، **تفسير ما بعد الطبيعة**، تحقيق موريس بويج، بيروت 1952، ص 150.

إن مركزية الإنسان عند ابن رشد تثبت معرفيا من حيث إن الوجود كله ليس سوى علم، ومعنى ذلك أن وجود الوجود رهين باعتراف العلم الإنساني بذلك، رهين بوجود الذات الإنسانية التي تحوله من إدراك محسوس إلى مفاهيم مجردة، وهكذا يصبح الوجود في كليته تابعا للفعالية المعرفية الإنسانية.

ج- الفاعلية العملية :

تأخذ الفاعلية الإنسانية قوتها عند ابن رشد من "العمل" إذ العمل قدرة على التأثير، على التحويل والإنتاج، ولا يتحقق بناء الحضارة إلا بفاعلية العمل.

والعمل عند ابن رشد منضبط بالفكر، كما أن الفكر منضبط في واقعه بالعمل، فعلى قدر ما يكون الفكر عمليا على قدر ما تحصل به فاعلية الإنسان يقول ابن رشد مؤكدا: "إن أول الفكرة آخر العمل، وأول العمل آخر الفكرة."[1].

إن قيام ابن رشد بالربط الجدلي المتماهي بين الفكر والعمل تصحيح لما ذهب إليه كثير من مفكري الإسلام متأثرين بتصنيف العلوم الأرسطي، من أسبقية العلم النظري ودونية علم العمل. إن فاعلية الإنسان عند ابن رشد تقتضي تساوي بل اندماج جانبي الفكر والعمل في بوتقة تشكل إنسانية الإنسان.

د- الفاعلية الحضارية :

يشترط ابن رشد جانب الفعل لبلوغ الكمال الذي هو في النهاية مطلب يرومه كل إنسان. فالإنسان ذات عارفة، وبالتالي ذات قادرة على الاختيار، والاختيار لا يقع، بمنطق العقل، إلا على الأفضل، ويوشك الأفضل أن يستكمل الذات البشرية.

يقع طلب الأفضل كفعل بشري ينصب على الواقع، عند ابن رشد من إحدى جهتين:

1 - جهة ما هو ضروري في الواقع (حالة البداوة).

2 - جهة ما هو أفضل في الواقع (حالة الحضارة، حالة الكمال).

تتلخص علاقة العقل بالكمال عند ابن رشد كما يلي: "إن كل ذي نفس له فعل، وكل ذي فعل فكماله في فعله"[2]. ويوضح طبيعة هذا الفعل الذي يتحصل به الكمال الحضاري فيقول: "والإنسان ليس يمكن وجوده بهاتين القوتين فقط (قوة الحس وقوة التخيل)، بل بأن يكون له قوة يدرك بها المعاني، ويركب بعضها إلى بعض، ويستنبط بعضها عن بعض حتى تلتئم عن ذلك صنائع كثيرة ومهن. وهي نافعة في وجوده، وذلك إما من جهة الاضطرار فيه، وإما من جهة الأفضل."[3].

إن غاية ابن رشد في هذا النص هو أن يربط بين القوة النظرية وبين جانب الفعل في إطار اختيار الأفضل الذي يحصل به الكمال، والكمال ليس شيئا آخر غير تحصيل الحضارة. وواضح من هذا القول أن

---

[1] – ابن رشد، **تلخيص كتاب النفس**، دائرة المعارف العثمانية، حيدر آباد، الركن، ط 1، 1947م، ص 65

[2] ابن رشد، **تلخيص السماء والعالم**. مطبعة دائرة العثمانية، حيدر آباد، الدكن، ط 1، 1947، ص 56.

[3] ابن رشد، **تلخيص كتاب النفس**، مصدر سابق، ص :69

الحضارة لا تحصل إلا بفاعلية الإنسان، و أنها لا تروم شيئا آخر أكثر أهمية من خدمة الإنسان في سعيه لتحقيق إنسانيته."

هـ - الفاعلية الإنسانية :

إن الغاية من كل ذلك، يرى ابن رشد، هي تحقيق الإنسانية التي هي أخص خصائص الإنسان يقول: "إن الإنسان وإن كان موجودا من قبل علل كثيرة، فإن علته التي هو بها موجود بذاته هي :الإنسانية، لأنه إنسان بذاته."[1]

لقد أيقن ابن رشد بأن وجود الإنسان إنما يدور حول فاعليته كإنسان، و ليس يعادل هذه الفاعلية الإنسانية إلا مسؤوليته المطلقة في تحديد اختياراته التي ينبغي أن تكون السعادة قبل كل شيء، جوهرا ملابسا لها.

و هكذا يكون ابن رشد **رائدا لحركة إنسية في السياق الإسلامي،** حاول من خلالها تكسير القيود التي فرضها بنو الإنسان على أنفسهم فانتهت بهم تلك القيود إلى إلغاء إنسانيتهم. ومن العجب ألّا يجد المسعى الإنساني الرشدي أثره المنشود في البيئة الإسلامية التي كان مفترضا لها، لتتلقّفه بدلا عن ذلك أيد لاتينية خبرت أهمية البضاعة الرشدية**! "**

إن ما يعلل هذا الاقتباس الطويل هو كونه أفضل ما قرأنا في التوظيف الإنسي لفلسفة ابن رشد. وما يلفت الانتباه في هذا المقال هو أن صاحبه لم يستشهد ب ***فصل المقال***، بل بالكتب الفلسفية الصعبة القراءة لابن رشد. والملاحظ أن جوانب الاتفاق بين هذه القراءة الإنسية لابن رشد والقراءة الشخصانية لماريتان عديدة جدا، ابتداء بنظرية المعرفة التي تقوم على **"أن معقول الشيء هو الشيء"**، إلى الأنتروبولوجيا. لكن الفرق الجوهري بين القراءتين هو أن ماريتان لا يثق في الإنسان ولهذا جعل من الله ضامنا لإنسانية الإنسان، أما قراءة توفيق رشدي فهي قراءة دنيوية خالصة تستغني عن الله، كما هو شأن العديد من القراءات الإنسية.

بالعرضين السابقين أعطينا نموذجين، أحدهما **لقراءة شخصانية** لفلسفة طوما الأكويني، والآخر **لقراءة إنسية** لابن رشد يمكن توظيفها في إطار شخصانية إسلامية. وبذلك طرحنا إشكالية الشخصانية والإنسية التي لا يجب أن تغيب عن ذهن كل من قد يهمه تأسيس شخصانية رشدية، أو أية شخصانية مبنية على غيره من المفكرين المسلمين.

---

[1] ابن رشد، **تفسير ما بعد الطبيعة،** مصدر سابق، 232/2

الشخصانية في العالم العربي: روني حبشي

رغم أن الحبابي وحبشي يعدان من ممثلي الشخصانية في العالم العربي إلا أن لا أحد منهما ذكر الآخر. كما انهما يختلفان في تشخيصهما لأزمة الثقافة العربية ووسائل الخروج من هذه الأزمة. وعلاقتهما بالثقافتين العربية الإسلامية والغربية مختلفتان؛ فحبشي عربي مسيحي، وهو بذلك يشارك الثقافة الغربية أسسها المسيحية (الأمر الذي له أهميته في الشخصانية)؛ لكنه بانتمائه للعالم العربي الإسلامي كان هدفه إيجاد نقط تلاقي بين الثقافتين. إلا أن حبشي، على خلاف الحبابي، شخصاني نموذجي: فهو أتى إلى الشخصانية من خلال نظرة إنسية للمسيحية ومن خلال الوجودية التي خص كثيرا من وجوهها بدراسات[1]، لأنه يعدها الوجه الأهم في الحضارة المعاصرة (خمسينات القرن العشرين)[2]. أما من حيث كم التأليف الفلسفي ونوعيته، فإن الكفة تميل لصالح حبشي بدون منازع.

وفلسفة حبشي تستلهم فلسفة تايلار دي شاردان [3] و "الاندفاع الخلاق" لبرغسون[4]. وهده المراجع تملأ النقص الذي شخصه في الثقافة العربية المعاصرة التي يهيمن فيها التجريبية empirisme والوحي، والتي تعاني من فقر على المستويين العلمي والفلسفي. وفي هذا الصدد يقول: "هناك طرفين قصويين يسيطران على ذهنيتنا وهما التجريبية والوحي. وهي تجريبية كثيفة تغرق كافة الناس، منافية لروح العصر لأنها ليست مدفوعة نحو الأمام من قبل العلم منذ قرون؛ وفي المقابل يهيمن وحي بقي جامدا في حرفه وروحه لأنه مفتقر إلى فلسفة تقدمية تسنده. وهذا الحضور الطاغي للتجريبية والوحي يزيد من وقع غياب الدرجتين الوسطيين وهما العلم والفلسفة. وفي مواجهة هذا الغياب جاهد بقوة كل من جمال الدين الأفغاني في القرن التاسع عشر ومحمد عبده إلى بداية القرن العشرين"[5].

وهذا الغياب للمستويين الوسطيين (الفلسفة والعلم) ينتج عنه أن اي انفصال للروحي عن الدنيوي يؤدي إلى "فقدان الله"، على عكس الوضع في الغرب "حيث أن محاولة العودة إلى الله في إطار الوضع الراهن للعلم والفلسفة وإحياء فتوة الإيمان دون التخلي عن الدينامية العقلانية ليست محاولة يائسة"[6]. والحل عند حبشي يكمن في ثورة للدنيوي بواسطة الروحي une révolution du temporel par le spirituel تضع الإسلام والمسيحية في خدمة الحضارة[7]. بشرط أن يتخلصا من ماهويتهما العقدية التي تؤدي إلى التقليدية (أو الاتباعية) الاجتماعية [8] traditionalisme sociologique والتي تتلازم في

---

[1] René Habachi, ***Vers une pensée méditerranéenne,*** publié par l'institut d'étude orientale, Beyrouth (4 volumes)

[2] René Habachi, ***Philosophie chrétienne, philosophie musulmane et existentialisme****, 1er cahier pour une pensée méditerranéenne,* Institut de lettres orientales, Beyrouth 1956, p. 18

[3] René Habachi, ***Orient quel est ton occident*** *?* Centurion/sciences humaines, Paris 1969, pp 48-49

[4] *Philosophie chrétienne… op. cit.* pp 27-29

[5] ***Orient quel est ton occident ?*** p. 52

[6] Ibid, p. 108

[7] René Habachi, ***Révolution du temporel par le spirituel,*** Les conférences du cénacle XIXè année n° 12, 1965, p. 75

[8] ***Philosophie chrétienne, philosophie musulmane****…* pp 19-20

الإسلام مع وثنية الكلمة idolâtrie du mot [1]. وهذا ما يفسر الدور الذي قام به مسيحيو لبنان في النهضة، "لأنه لم تكن عندهم دواعي لاحترام الصفاء الديني للغة وثبوتيتها"[2].

وبما أن حبشي مفكر يقف عند ملتقى عالمين: الغربي والشرقي، وديانتين: الإسلام والمسيحية، حاول إيجاد جذور مشتركة لها تتمثل في البحر المتوسط. نافيا أنه يريد الإفلات من العروبة، بل العكس، فالمتوسط هو الذي يمنح للعروبة عمقها، "والتي بدونها لا يفهم العربي ذاته". كما أنه ينفي الرغبة في الالتحاق بالغرب، نظرا " لأن المتوسط ليس هو الغرب بل الغرب هو المتوسط"[3].

وعلى المستوى الفلسفي يموقع حبشي تأملاته ضمن الحوار بين الماهوية essentialisme والوجودية existentialisme الذي استمر طوال تاريخ الفلسفة. الماهوية التي ظهرت مع أفلاطون "والتي خففت من حدتها جوهرية أرسطو". ومع المسيحية توجدت الماهوية (أي صارت وجودية)، وفي الإسلام كان ابن سينا من أبرز ممثلي الماهوية، لكن ابن رشد عاد إلى أرسطو. وأخيرا اجتمعت كل هذه النزعات في الطوماوية التي "مثلت لحظة كمال خفق فيها الوجود والماهية بكل طاقتهما. ولهذا أراد بعض الفلاسفة المعاصرين العبّ منها كمنبع حياة". وقد استمر هذا الحوار في الفلسفة الحديثة إلى أن قام كيركغارد "بالقضاء على الماهوية" مكملا بذلك ما بدأه ديكارت، ليبدأ عصر الوجودية[4]. وبهذا يعبر حبشي على وحدة الفكر خلال التاريخ، ولهذا يقترح على الفكر العربي المعاصر الانخراط في هذا التيار لكي يدخل في التاريخ والانتفاضة على الماهوية التقليدية[5].

هذه المقاربة تضع حبشي ضمن أكثر تيارات **الطوماوية المحدثة** انفتاحا على الفلسفة الحديثة والتي استلهمت من الوجودية والظاهراتية، والتي من ابرز ممثليها **جاك ماريتان** الذي يتواتر الاستشهاد به من قبل حبشي.

وتبين المقارنة بين الحبابي وحبشي أن هناك قاسما مشتركا بين المفكرين يتمثل في الرشدية-الطوماوية، رشدية ضمنية عند الحبابي (وإن كانت في صيغتها المبتذلة) وطوماوية صريحة عند حبشي. وتشترك الرشدية مع الطوماوية في مرجعيتهما الأرسطية وفي كون الموجودات تدل على الصانع، إلا أن ابن رشد يساوي بين العقل والوحي، وإذا اقتضى الأمر يؤول الوحي ليساير العقل (وهو عقل أرسطي أساسا)، في حين أن طوماس الأكويني يقدم الوحي على العقل، وكان كل همه وضع العقل في خدمة الكنيسة (فهو "متكلم" وليس فيلسوفا).

وفيما يتعلق بالمصير التاريخ للفلسفتين نلاحظ أن الطوماوية تحولت إلى فلسفة رسمية للكنيسة الكاثوليكية، بما فيها الطوماوية المحدثة التي وظفت للرد على الفلسفات التي تتنافى مع العقيدة الكاثوليكية،

---

[1] ***Orient quel est ton occident ?*** pp 204-205

[2] René Habachi, ***Exposé critique sur « Les arabes d'hier à demain » de Jacques Berque,*** Les conférences du cénacle XVIè année n° 3, 1964, p. 98

يمكن تفسير دور المسيحيين العرب في النهضة بعوامل تاريخية واجتماعية، لكون الكنائس الغربية، بما فيها الروسية، لعبت دورا اساسيا في في ذلك. زيادة على كون الدول الغربية الاستعمارية فرضت نفسها كحامية للأقليات المسيحية. والدور نفسه قامت به الرابطة الاسرائيلية العالمية فيما يخص اليهود. ومن جهة اخرى يجب التنبيه إلى كون الثقافة العربية لم تنتظر القرن التاسع عشر لتنتج نصوصا غير دينية، متحررة من اللغة القرآنية.

[3] ***Orient quel est ton occident ?,*** pp 66-67

[4] ***Philosophie chrétienne, philosophie musulmane****...*, pp. 29-30

[5] Ibid, p. 31

أو تأويل بعضها من منظور مسيحي ومد الجسور معها. أما ابن رشد فلم يلق إلا العداء ثم التجاهل في العالم الإسلامي، بينما ترعرعت فلسفته في الرشدية اللاتينية.

لقد كان على الحبابي إعادة قراءة ابن رشد على ضوء إشكالية شخصانية ليكون في مستوى ما تمنحه الطوماوية المحدثة لحبشي، الذي تفتح على تيارات فلسفية معاصرة عدة: تايلار دي شاردان، برغسون، الوجودية، الظاهراتية... بينما عاق الحذرُ مما ليس "واقعيا" الحبابي من استكشاف الأفق التي تفتحها الفلسفات التي انتقدها. ولهذا يمكن أن نقول – كما قال حبشي – أن **فلسفته خدمت التجريبية واللاهوت**.[1]

لماذا فشلت الشخصانية في العالم العربي؟

لقد كان للشخصانية قبليا كل الصفات والميزات لاجتذاب الشباب العربي المسلم لأنها تمنحه إمكانية التوفيق بين العلم والدين، وبين الحاضر والماضي، وبين الأصالة والمعاصرة. لكن رغم كل هذه الميزات لم تجد الصدى المرتقب لدى الشباب العربي الذي مالت الفئة الأكثر انفتاحا والتزاما منه إلى فلسفات علمانية ومادية. حتى أن حبشي قال (سنة 1959): "أول ما يجب فعله هو إنقاذ الله (لدى الجيل الصاعد) من هذا الضياع الذي تسببت فيه صدمة العلمانية الغربية وجاذبية الشيوعية في مجتمع بقي على منأى عن العلوم الجديدة والفلسفات"[2].

فما هي العوامل التي حالت دون انتشار الشخصانية؟

الجواب الذي نقترح يتضمن عدة فرضيات:

وجود تباين بين مسلمات الشخصانية - وهي مسلمات فكر ما بعد وضعي post positiviste - والأسئلة التي يطرحها مجتمع فرضت عليه الحداثة من خارج، والله فيه لا يحتاج لأن "يستحق الوجود" كما قال جان لاكروا. فإذا كان الهدف هو مجرد استرجاع الله كفرضية فلسفية، فهذا شأن المجتمعات التي "مات فيها الله".

نقص النسخة العربية للشخصانية. وهنا يجب التمييز بين الحبابي وحبشي. فالحبابي كان على خلاف مع جل الفلسفات التي غذت الشخصانية ولم يقتبس إلا جزء من ايديولوجيتها بسكوته على بعدها السياسي. في حين ان حبشي تبنى كل أبعاد الشخصانية بما فيها أخرويتها المسيحية. ورغم أن كلمتي إسلام ومسيحية كانا يذكران مقترنان في كتاباته، إلا أن مقاربته بقيت هامشية في الثقافة العربية لأن جل قرائه العرب يجهلون دقائق الروحانية المسيحية، أو أنهم لا يستوعبون المسيحية كبعد من ابعاد العروبة؛ وأحيانا لم يروا في المسيحية إلا ديانة المستعمِر، خاصة في البلدان التي لا توجد فيها اقلية مسيحية، كبلدان المغرب.

رغم وجود شخصانية ضمنية عند بعض المفكرين المسلمين (كما بينا ذلك مع علال الفاسي ومحمد حسن الوزاني) الذين حاولوا مد الجسور بين الإسلام والحداثة، والذين لم يكونوا بحاجة إلى ارتداء ثوب الشخصانية الفلسفية ليكونوا شخصانيين، إلا أن هذا الاتجاه تعرض إلى حصار مزدوج: حصار من قبل

---

[1] عند مراجعتي لهذا القسم المخصص لروني حبشي أدركت أنه مركز جدا ومقتضب وأني لم أوفي هذا المفكر حقه الذي يستحقه، وأنه كان علي التوسع في عرض فلسفته خاصة وأنني قرأت جل مؤلفاته، وإن اقتصرت على الاستشهاد ببعضها فقط.

[2] *Révolution du temporel par le spirituel,* p. 83

الرجعية المحافظة بوجهيها التقليدي أو العصري؛ وحصار من قبل اليسار الماركسي الذي كان معاديا لليبرالية والدين معا.

عدم حدوث اتصال وتلاقح بين الشخصانية الفلسفية والضمنية (أو التلقائية).

سلبية موقف المفكرين المغاربة من الحبابي:

عبد الله العروي يرى في الحبابي ممثلا للفلسفة الجامعية العربية التي فتحت المجال للفلسفة الدينية تحت تأثير نزعة معادية لليبرالية ولأسبقية الزمن[1]. لكنه لم يناقش إطلاقا المحتوى الفعلي لفلسفته، بل اكتفى بتكرار موقف الماركسية من الفلسفات الروحانية، وهو ما لا ينطبق على الحبابي.

عبد الكبير الخطيبي لا يرى جدوى الشخصانية قائلا: " أما فيما يخص مونيي وشاردان، لنكن جديين، ولنجنب العالم العربي فكرهما، ولنكمل طريقنا"[2]. وهو موقف على قدر كبير من الازدراء.

محمد عابد الجابري برر إبعاده للحبابي وحبشي بكونهما كتبا بالفرنسية، ولهذا فهما لا "ينتميان" (المعقوفان للجابري) إلى الخطاب العربي المعاصر[3]، رغم ان الحبابي ترجم أو أعاد كتابة كل كتبه بالعربية.

سالم يفوت هو الوحيد الذي ناقش فكر الحبابي (كتبت هذا سنة 1989 وربما ان هناك من ناقش فكر الحبابي بعد هذه السنة[4]). لكنه اعتقد انه يدافع عن الحبابي ضد خصومه بقوله بانه لا يجب الربط الميكانيكي لفلسفة الحبابي بفلسفة مونييه لأنه استلهم بعض أفكاره، وبانه أعطى دلالة جديدة لهذه الأفكار منذ البداية[5]. بل يدعي أنه من الممكن تلمس بوادر "الغدية" منذ اللحظات الأولى للشخصانية الواقعية[6]. وهو بذلك يريد البرهنة على عدم وجود قطيعة في المسار الفلسفي للحبابي. لكن هذا الدفاع لا يخدم الحبابي لكونه يعطي وزنا غالبا للجانب الضعيف في تفكيره وأقلها قيمة فلسفية.

من هذه العينة من المواقف نستخلص ان الحبابي، والشخصانية من خلاله، لم يحظ بنقاش فلسفي في المستوى المطلوب. فكل المواقف المعروضة سابقا إما مواقف أيديولوجية مسبقة لم تتجشم عناء قراءة متعمقة لأعماله ولمراجعه، وإما مقالات مدحية. ففشل الحبابي هو أيضا فشل جماعي لوسط ثقافي هو عبارة عن جزر معزولة تتجنب النقد المتبادل.

---

[1] Abdallah Laroui, *La crise des intellectuels arabes,* Maspero 1974, pp. 9-10

[2] Abdelkebir Khatibi, ***Jacques Berque ou la saveur orientale**,* in Les Temps Modernes, octobre 1977, p. 2166
« Quant à Mounier et Chardin, soyons sérieux. Faisons-en l'économie au monde arabe et passons. »

هذا المقال يتضمن نقدا عنيفا لجاك بيرك أثر فيه كثيرا. وعندما التقيت ببيرك في إطار أطروحة الماجستير التي خصصتها له، تحت عنوان "فلسفة الحضارة عند جاك بيرك" قال لي بالعامية: "واش درتلو؟"، ذاكرا الخدمات التي أسداها للخطيبي عندما كان طالبا.

[3] محمد عابد الجابري، *الخطاب العربي المعاصر*، ط2دار الطليعة، بيروت 1985ة ص 174

[4] عندما كنت انجز هذا البحث علمت ان باحثة إيطالية خصت الحبابي ببحث لم أستطع الحصول عليه

[5] سالم يفوت، *الهاجس الثالثي في فلسفة محمد عزيز الحبابي*، منشور في "الفلسفة في الوطن العربي المعاصر"، بيروت 1985، ص 263

[6] المرجع نفسه، ص 267

خاتمة

أختم هذه الدراسة النقدية لفكر الحبابي بالإشارة إلى الانطباع الذي تتركه لدى القارئ مقدمتا النسختين الفرنسيتين لكتابي من *الكائن إلى الشخص* و *حرية أو تحرر*؟، بسبب طابع المجاملة الذي لا يخفى فيهما:

تقول الجملة الأولى للمقدمة التي كتبها Pierre Maxime Schuhl ل من الكائن إلى الشخص: "يوجد في الجهد الذي بذله السيد الحبابي، في منبعه كما في الاتجاه الدي منحه إياه، شيئا يثير العطف، ولو أننا لا نقبل بعض أوجه نظره أو تحاليله"1. وأول ما نلاحظه في هذه المقدمة هو أن صاحبها يصرح منذ البداية على تحفظه على بعض وجهات نظر وتحاليل الحبابي؛ وهذا أمر قل ما نجده في المقدمات التي غالبا ما تثني على آراء الباحث.

أما مقدمة موريس دوكونندياك Maurice De Gandillac لكتاب حرية أم تحرر؟[2] فإنها تبدأ بالإشارة إلى أنه ليس من التقاليد الأكاديمية التقديم لأطروحة نوقشت في كلية الآداب. ونظرا لكثرة الأطروحات التي نشرت مع تقديم – وهو في الغالب تنويه - من قبل أسماء وازنة في مجال اختصاصها، فإننا لا نملك إلا أن نأول هذا التحفظ بأنه يحمل قبل كل شيء على محتوى الكتاب.

وفعلا إن جهد الحبابي يستحق الثناء نظرا لريادته في مجال التأليف الفلسفي في المغرب؛ ونظرا لكونه استقدم فلسفة كان بإمكانها أن تتلاقح مع التيارات الدينية الإصلاحية المحلية لتثمر نهضة فلسفية، طال انتظارها. إلا إن إسهامه في ميدان الفلسفة يبقى متواضعا كما وكيفا، ولهذا أردنا في هذه الدراسة أن نعطيه حجمه الحقيقي، وأن نبين ما كان بالإمكان أن تقدمه الفلسفة الشخصانية للثقافة العربية الإسلامية.

[1] ***De l'être à la personne,*** Avant propos.
[2] ***Liberté ou libération ?*** Préface

جرد المراجع

الحبابي، محمد عزيز:

- ***من الكائن إلى الشخص***، دار المعارف، القاهرة *1963*

- ***الشخصانية الإسلامية***، الطبعة الثانية، دار المعارف، القاهرة 1983

- **العض على الحديد**، الدار التونسية للنشر، تونس 1969

Lahbabi, Mohamed Aziz :

- ***De l'être à la personne***, SNED, Alger 1974
- ***Du clos à l'ouvert***, SNED, Alger 1971
- ***Ibn Khaldoun***, Seghers, Paris 1968
- ***La crise des valeurs***, , tr. de l'arabe par Ahmed Sbaî, Publisud Paris, Okad Rabat, 1987
- ***Le monde de demain***, Dar al-kitâb, Casablanca et éditions Naâmân Sherbrook Canada, 1980
- ***Liberté ou libération ?*** SNED, Alger 1974
-

Auteurs personnalistes
مؤلفون شخصانيون
Habachi, René :

- ***Exposé critique sur « Les Arabes d'hier à demain » de Jacques Berque***, Les conférences du cénacle XVIè année n° 3, 1964
- ***Orient quel est ton occident*** *?* Centurion/sciences humaines, Paris 1969
- ***Philosophie chrétienne, philosophie musulmane et existentialisme****, 1er cahier pour une pensée méditerranéenne,* Institut de lettres orientales, Beyrouth 1956
- ***Révolution du temporel par le spirituel***, Les conférences du cénacle XIXè année n° 12, 1965
- ***Vers une pensée méditerranéenne***, publié par l'institut d'étude orientale, Beyrouth (4 volumes)

Lacroix, Jean :

- ***Le personnalisme comme anti-idéologie***, PUF, Paris 1972
- ***Marxisme, existentialisme, personnalisme***, PUF, Paris 1971

Maritain, Jacques et Raïssa :

- ***Humanisme intégral…*** Œuvres complètes volume IV (1935-1938), Editions universitaires Fribourg, Suisse, Editions Saint-Paul Paris
- ***Science et sagesse*** (Œuvres complètes, volume VI 1935-1938), Editions universitaires, Fribourg Suisse et Editions Saint-Paul Paris, 1984

Mounier, Emmanuel :

- ***Le personnalisme****,* PUF 13è éd. 1978
- ***Manifeste au service du personnalisme***, Fernand Aubier, Paris 1936
- ***Traité du caractère****,* Seuil, Paris 1947
- ***Feu la chrétienté***, Seuil, Paris 1950

Renouvier, Charles :

- ***Le personnalisme,*** Félix Alcan, Paris 1903

مؤلفون آخرون

الجابري، محمد عابد، ***الخطاب العربي المعاصر***، ط2دار الطليعة، بيروت 1985

ابن خلدون، ***المقدمة*** ، الفصل السابع والعشرون: في علم الالهيات

ابن رشد، ***فصل المقال***

ابن رشد: الضروري في السياسة، مختصر كتاب السياسة لأفلاطون، نقله من العبرية إلى العربية الدكتور أحمد شحلان، مع مدخل ومقدمة لمحمد عابد الجابري، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت 1998

ابن سينا، ***النجاة*** ، طهران 1863

الفاسي، علال، ***النقد الذاتي***، مطبعة الرسالة، الرباط 1979

يفوت، سالم، ***الهاجس الثالثي في فلسفة محمد عزيز الحبابي***، منشور في "الفلسفة في الوطن العربي المعاصر"، بيروت 1985

Autres auteurs

Bergson, Henri :

- ***Essai sur les données immédiates de la conscience***, Félix Alcan, Paris 1907
- ***L'évolution créatrice***, Félix Alcan, Paris 1889
- ***Les deux sources de la morale et de la religion***, PUF, Paris 1965
- ***Matière et mémoire,*** PUF, Paris ***1965***

Chamming's, Louis, **Actualité d'*Humanisme intégral* : perspectives pour un nouvel âge de civilisation**, in Revue des sciences religieuses, 81/3 /2007

Comte, Auguste, ***Catéchisme positiviste****,* Garnier-Flammarion, Paris 1966

Conilh, Jean, ***Emmanuel Mounier, sa vie, son œuvre****,* PUF, Paris 1966

Cruz. Hernandez, Miguel**,** ***Historia del pensamiento en el mundo islamico*** (T 2), Alienza Editorial, S.A. Madrid 1981

Drevet, A.**,** ***Maine de Biran***, PUF, Paris 1968)

Filloux, Jean-Claude**, *La personnalité*,** PUF 9è éd. 1976

Kant, Emmanuel, ***Lettres sur la morale et la religion.*** Introduction, traduction, commentaire par Jean-Louis Bruch, éd. Aubier Montaigne, Paris 1969

Khatibi, Abdelkebir**, *Jacques Berque ou la saveur orientale*,** in Les Temps Modernes, octobre 1977

Meyer-Bisch, Gabriel, E. Gilson – J. Maritain, Correspondance 1923-1971, avant-propos de Géry Prouvost, Paris, éd. Vrin, 1991, p. 13. In ***Maritain, penseur de la démocratie : lecteur fidèle de Thomas d'Aquin ?*** Gabriel Meyer-Bisch , dans Le Philosophoire **2012/2 (n° 38)**

Sartre, Jean-Paul, ***L'être et le néant*,** Gallimard, Paris 1968

Sère, Bénédicte, ***Aristote et le bien commun au moyen âge : une histoire, une historiographie***, Revue française d'Histoire des idées politiques, n° 32, 2/2010

Simon, Yves R. : ***La philosophie des sciences de Jacques Maritain*,** Revue Philosophique de Louvain, Année 1972

Séailles, G. ***La philosophie de Ch. Renouvier*.** Introduction à l'Étude du néo-criticisme***. Ch. Renouvier*,** Le Personnalisme **et** Les Derniers Entretiens. Persée (site électronique)

Sternhell, Zeev, ***Emmanuel Mounier et la contestation de la démocratie libérale dans la France des années trente*,** Revue française de science politique. Année 1984 34-6

Teilhard de Chardin, Pierre, ***Le phénomène humain,*** Seuil, Paris 1956

Vialatoux, Joseph**,** ***La morale de Kant*,** PUF, Paris 1968

Winock, Michel, ***Histoire politique de la revue « Esprit » 1930/1950***, Seuil 1975,